UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

FACULTÉ DE THÉOLOGIE



Le *Processus d'Individuation* de Carl Gustav Jung, prolégomènes au *Processus Divinisation* ?

Mémoire présenté par Pravin ERTZ

en vue de l'obtention du

diplôme de Master en Théologie, finalité approfondie

Promoteur : Professeur Arnaud Join-Lambert

Année académique 2013-2014

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer toute ma gratitude en premier lieu à mon promoteur, Monsieur Arnaud Join-Lambert, pour sa lecture critique et ses conseils judicieux qui ont permis de cerner avec plus d'acuité la thématique de cette étude. Il ne fut pas rebuté par le sujet ici abordé, celui du *Processus d'Individuation* comme prolégomènes au *Processus de divinisation*, qui ne s'inscrit nullement dans la conception généralement défendue à l'Université Catholique de Louvain, quant à l'articulation du théologique et du psychologique. Qu'il en soit vivement remercié.

Que soient également chaleureusement remerciées toutes les personnes rencontrées dans le cadre de mon ministère paroissial dans l'accompagnement psycho-spirituel, en particulier les personnes qui nous accordent, à Marie-Noëlle Mertens et à moi-même, leur confiance en fréquentant la « Maison Nathanaël », Centre d'Accompagnement Psychologique et Spirituel. Ils constituent pour moi une référence incontournable dans ma réflexion personnelle et la compréhension de l'articulation du psychologique et du spirituel. Le courage dont ils font preuve et l'évolution dont ils témoignent ont été une référence expérimentale fondamentale à la réflexion théorique ici proposée.

Je tiens également à exprimer toute ma reconnaissance à Madame Marie-Noëlle Mertens pour son soutien et l'aide qu'elle m'apporte dans l'accompagnement psycho-spirituel des personnes à la « Maison Nathanaël », ainsi qu'à Monsieur Vincent Prouvé, docteur en psychologie et psychanalyste jungien, mon superviseur pour l'aspect psychologique de ces accompagnements.

Enfin que soient remerciées toutes les personnes qui m'ont aidé quant à la finalisation formelle de ce mémoire. Je pense en particulier Sœur Gemma de la communauté des sœurs de la Providence de Champion, ainsi qu'à Paulo Rodrigues pour la mise en page informatique de ce travail.

INTRODUCTION

Prêtre catholique depuis quatorze ans et engagé dans l'expérience pastorale de l'accompagnement spirituel de nombreux jeunes et de moins jeunes, nous avons été le témoin quelque peu déconcerté de l'émergence d'une souffrance que ni les conseils spirituels ni l'exercice de la prière ne suffisaient à soulager. Quelque chose d'un autre ordre se jouait, quelque chose que nous sommes en mesure à présent d'identifier, ayant effectué un Master en Psychologie, à une problématique narcissique et identitaire, résultant d'une double insatisfaction : environnementale d'une part, eu égard aux exigences de perfection et de rentabilité imposée par une société de plus en plus influencée par une éthique économique généralisée, et personnelle d'autre part, marquée par une faible estime de soi associée corrélativement à une quête insatiable du merveilleux, du sensationnel, de l'extraordinaire, au sein même de la vie spirituelle. Nous ne pouvions que souscrire à l'affirmation de Gilles Lypovetsky selon laquelle « même les comportements individuels sont pris dans l'engrenage de l'extrême (…) »[1]

En effet, la quête de l'extrême, profondément internalisée en nos contemporains, se découvre au sein même de certains mouvements religieux, dévoilant une dynamique psychique particulièrement délétère si elle n'est accompagnée ni contenue. Ceci nous paraît d'autant plus préjudiciable pour le Christianisme que son mystère fondateur, l'Incarnation de Dieu, constitue une invite authentique à assumer pleinement, dans la confiance et la sérénité, l'ensemble de la condition humaine avec ses joies et ses peines.

Néanmoins, de ce constat issu de notre expérience pastorale, une interrogation s'imposait à notre esprit : l'environnement pouvait-il à ce point influencer le sujet s'il ne rejoignait, en quelque manière, une aspiration profonde et fondamentale de sa propre nature ? En d'autres termes, l'exigence de notre culture contemporaine, hypermoderne, valorisant la réalisation plénière de soi et problématisant la structuration du sujet moderne fondée, pour une large part, sur sa soumission aux valeurs et exigences sociétales (Église, Famille, État), n'est-elle pas une compensation psychique nécessaire, et donc salutaire, pour la personne, faisant écho à une absence par trop dommageable d'une authentique individuation ? Une problématique d'ordre psychique semblait clairement se manifester dans le cadre de nos entretiens. Une exigence de compréhension quant à l'articulation des domaines psychologique et théologique (ou spirituel)

[1]Gilles LIPOVETSKY et Sébastien CHARLES, *Les Temps hypermodernes*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2004, p. 53.

s'imposait à nous de manière inéluctable pour orienter notre pratique pastorale à ce qui se donnait à entendre au décours de nos rencontres.

Dans ce contexte expérientiel et pastoral, le *Processus d'Individuation* de Carl Gustave Jung, dont la finalité vise précisément l'avènement d'une personnalité réussie ouvrant à une dynamique spirituelle, nous a paru particulièrement digne d'intérêt. Son rapport à l'œuvre de la grâce, que nous avons appelé « *Processus de divinisation* », soit l'ouverture du sujet à la dimension théologique ou spirituelle, nous semblait une réponse à la problématique soulevée intialement. Notre question de recherche pouvait dès lors se formuler ainsi : Le *Processus de divinisation* suppose-t-il préalablement le *Processus d'Individuation* ? En d'autres termes, peut-on considérer le processus développemental de la *psyché* comme une préparation nécessaire et universelle à un rapport juste et authentique à l'œuvre de la grâce ?

Pour répondre à cette question, nous avons procédé en quatre étapes : Dans un premier temps, nous avons tenté de cerner la structuration de la *psyché* et l'élaboration progressive du modèle psycho-développemental chez Carl Gustave Jung, nommé le *Processus d'Individuation*, clé de voûte de toute la psychologie du médecin psychiatre suisse (chapitre premier). Dans un second temps, nous avons montré la possibilité d'une appropriation chrétienne de ce modèle psycho-développemental en la vie et l'œuvre de Jean Monbourquette, prêtre et psychologue canadien (chapitre deuxième). La critique d'Antoine Vergote à l'endroit de la psychologie analytique de C.G.Jung, nous a servi à éclairer la position jungienne quant à la nature des archétypes, interface entre le psychique et le théologique (chapitre troisième). Enfin, l'analyse du cheminement psycho-spirituel de sainte Thérèse d'Avila fut l'occasion d'un essai d'universalisation du *Processus d'Individuation* comme prolégomènes au *Processus de divinisation* (chapitre quatrième). Au terme de cette courte étude, une conclusion générale synthétisera l'ensemble des découvertes et proposera quelques orientations pour des recherches ultérieures.

CHAPITRE I :

Le Processus d'Individuation de Carl Gustave Jung

1. La structure de la *Psyché* selon Carl Gustave Jung

Selon Carl Gustave Jung, la psychologie est avant tout la science de la conscience et, de manière dérivée, celle de l'inconscient. En effet, selon cet auteur

> « La psychologie n'est pas une magie noire ; c'est une science[2] : celle de la conscience et de ses données ; elle est aussi la science de l'inconscient, mais en second lieu seulement, car l'inconscient n'est pas directement accessible, précisément parce qu'il est inconscient. »[3]

La structure psychique se répartit donc en deux catégories distinctes : le conscient et l'inconscient.

Alors que la conscience est par nature « intermittente, interrompue »[4] de par ses divers niveaux de veille (attention, sommeil, demi-conscience, distraction,…), l'inconscient est pour sa part « un état constant, durable »[5] et toujours actif, au fondement même des activités de la conscience[6], « l'élément premier (…) hors duquel s'élève petit à petit la conscience. »[7] Selon le psychanalyste suisse, il existe trois types de contenus inconscients selon leur degré d'accessibilité : les contenus *« accessibles », « médiatement accessibles »* et *« inaccessibles ».* Les premiers sont constitués d'éléments dont nous pourrions avoir conscience, mais en général il n'en est rien, comme la position du corps, certains gestes ou expressions du visage… Les seconds sont les contenus « momentanément inaccessible(s) »[8] tel un mot que l'on a « sur le bout de sa langue » ou la réminiscence d'un évènement passé par l'activation involontaire, voire

---

[2] La science, selon Jung, est essentiellement question d'empirie, dimension factuelle vérifiable par l'expérience. Il n'aura de cesse de faire appel à son expérience et aux faits observés, non seulement en réponse aux nombreux détracteurs de son œuvre, mais plus encore par intérêt et aptitude personnelle. Très jeune, avant même de s'engager dans les études psychiatriques, il avait compris « qu'une idée nouvelle, voire un aspect inhabituel, ne peut se faire admettre que par des faits…Plus que jamais, dit-il, j'étais poussé vers l'empirisme. J'en voulais aux philosophes de parler de tout ce qui était inaccessible à l'expérience et de se taire chaque fois qu'il se serait agi de répondre à une expérience. » (Carl Gustave JUNG, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées recueillis par Aniela Jaffé,* Saint-Amand, Gallimard, 1973, p. 129).

[3] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* Paris, Albin Michel, 1987, p.97.

[4] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.98.

[5] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.99.

[6] « Tandis que nous écoutons, parlons, lisons, notre inconscient continue de fonctionner, quoique nous n'en remarquions rien. » (Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.99).

[7] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.104.

[8] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.101.

inconsciente, des sens (cf. la *madeleine* de Marcel Proust). Enfin les derniers « existent en nombre indéterminés »[9]vu la profondeur et la richesse de l'inconscient. Dans cette catégorie se trouvent : la vie enfantine dont seuls quelques souvenirs nous sont accessibles, les symptômes névrotiques dévoilant un contenu inconscient, les humeurs dont les racines sont inaccessibles à la conscience… En définitive,

> « La conscience est, par nature, une sorte de couche superficielle, d'épiderme flottant sur l'inconscient qui s'étend dans les profondeurs, tel un vaste océan d'une parfaite continuité. »[10]

Instance flottante, la conscience est également le lieu de la perception et de la reconnaissance du monde extérieur et de soi en rapport avec cet univers environnemental. Et l'auteur de préciser que le « soi-même » est précisément « le centre de la conscience, le moi »[11] qui est comme « une condensation et un amoncellement de données et de sensations. »[12] La conscience, émergée de l'inconscient primordial et infini, se rassemble, en définitive, en une instance moïque dès l'abord engagé dans l'activité unificatrice des données sensorielles issues du monde externe.

Cette ouverture naturelle et spontanée du Moi à l'environnement s'opère par diverses fonctions psychiques dont la première est la s*ensation* qui, dans sa forme pure, n'inclut aucun jugement. Elle n'est ni influencée, ni dirigée, raison pour laquelle elle est dite *irrationnelle*. Une fois un objet appréhendé par les sens dans l'environnement, il doit être (re)connu par la fonction *pensée* qui est, quant à elle, rationnelle puisqu'elle juge et exclut, car « (…) elle doit préciser ce qu'une chose est. »[13] Ensuite, de l'objet perçu et (re)connu, la fonction *intuition* extrait les «traits dénotant le passé et faisant pressentir l'avenir. »[14] Cette fonction s'avère particulièrement utile et nécessaire à ceux et celles qui sortent des sentiers battus en aventuriers ou

> « Ceux qui risquent quelque chose dans un domaine inconnu, qui sont des pionniers d'une manière ou d'une autre : les inventeurs, les juges, etc. Dès que l'on se trouve en présence de conditions nouvelles, encore vierges de valeurs et de concepts établis, on dépend de cette faculté d'intuition. »[15]

---

[9] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.102.
[10] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.103.
[11] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.105.
[12]Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.105. Ailleurs, le moi est défini comme « l'expression psychologique de la combinaison solidement associée de toutes les sensations communes du corps » (Carl Gustave JUNG, *Psychologie de la démence précoce : essai (1907),* dans Carl Gustave JUNG, *Psychogenèse des maladies mentales*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 55).
[13] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.107.
[14] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.107.
[15] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.108.

Enfin, l'objet perçu, (re)connu et dont le devenir a été appréhendé par l'intuition de l'objet, acquiert une *valeur* par rapport au sujet. Nous sommes ici, selon Jung, dans la sphère du s*entiment* qui « me dicte la valeur qu'a un objet pour moi. »[16] Subjective, la fonction n'en demeure pas moins rationnelle, formulant des jugements précis, alors que l'intuition, « perception spontanée de possibilités vagues »[17] est davantage irrationnelle.

Ces quatre fonctions psychiques (deux fonctions rationnelles : pensée, sentiment ; deux fonctions irrationnelles : intuition et sensation) sont opposées deux à deux (l'intuition à la sensation, la pensée au sentiment) et permettent au Moi de s'orienter psychiquement dans l'espace. En outre, il est rare que ces quatre fonctions soient exercées de manière égale par le sujet. Chaque être développe en effet une fonction dite *dominante* qui définit sa manière propre d'être au monde, les fonctions opposées sont alors dites *inférieures*, reléguées dans l'inconscient :

> « si une fonction n'est pas employée, elle se déroule et se perd dans l'inconscient ; elle suscite alors une activation peu naturelle de celui-ci, car l'évolution a atteint un stade où ces fonctions peuvent et doivent s'exercer dans la conscience. »[18]

Or ce qui est inconscient est par nature indifférencié (parce que non conscientisé) et donc s'exerce sur un mode archaïque, sous-développé :

> « Dans nos fonctions inférieures, nous sommes tous des primitifs ; dans notre fonction différenciée, nous sommes des civilisés, censés posséder une volonté libre. »[19]

Ces quatre fonctions psychiques, associées à l'orientation extravertie/introvertie du sujet, définissent les huit types psychologiques mis en exergue par notre auteur dans son œuvre de 1920, *Types psychologiques*[20].

A ces quatre fonctions psychiques orientées vers le monde externe correspondent quatre autres fonctions psychiques guidant le sujet dans son rapport à son monde interne. Ces quatre fonctions sont : la *mémoire*, contenant des souvenirs et dotée de la faculté de « reproduire des matériaux antérieurement enregistrés »[21] ; les *contributions subjectives* des fonctions, ou pensées

---

[16] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.108.
[17] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.108.
[18] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.110..
[19] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.126.
[20] Cf. Carl Gustave JUNG, *Types psychologiques*, Genève, Georg éditeur, 1993. Dans cette œuvre publiée pour la première fois en 1920, l'auteur étudie le rapport des différents types psychologiques aux théories philosophiques et théologiques apparues dans l'histoire occidentale, depuis l'Antiquité.
[21] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.133.

subsidiaires, satellites, que l'on s'efforce « de réduire au silence »[22] ; les *affects* qui « sont des puissances autonomes »[23] que l'on peut identifier aux esprits dans les traditions primitives : le moi subjugué par un affect est comme « possédé par un esprit »[24] ; enfin les *irruptions* de l'inconscient qui sont des pensées soudaines venant « on ne sait d'où »[25] et qui sont « sous l'emprise d'un tabou »[26].

Ces quatre fonctions constituent des couches de plus en plus éloignées du Moi échappant davantage au pouvoir de ce dernier. Ainsi

> « si l'on passe (…) aux affects et aux irruptions de l'inconscient, on constate que, dans leurs zones, la volonté n'a plus son mot à dire. Vous pouvez tout au plus nier l'existence d'un affect et prétendre, contre toute évidence, 'qu'il n'y a personne dans la maison'. Pour refouler un affect vous n'avez que la ressource de vous effacer, en prenant en quelque sorte la fuite à son approche. »[27]

C'est ici qu'apparaît la notion d'*ombre* désignant chez Jung la face psychique obscure « vague et générale » de même que « la somme des défauts du moi »[28] refoulés et menant une existence autonome dans l'inconscient. Ces éléments refoulés furent mis en évidence par l'auteur grâce à l'expérience des associations de mots auprès des patients de la clinique psychiatrique de Zurich. Ils seront désignés par le concept de *complexes affectifs* :

> « Les prolongations du temps de réaction au cours de l'expérience, prolongations soudaines, singulières et inattendues, m'amenèrent à découvrir, entre 1902 et 1903, ce que je baptisai du nom de complexe affectif. »[29]

Ces complexes sont les contenus principaux de l'inconscient personnel qui

> « forme(nt) une couche psychique faite d'éléments qui pourraient être tout aussi bien conscients, mais qui pour certains motifs, de nature fort diverse, demeurent inconscients. »[30]

Ces contenus complexuels peuvent en outre se manifester par les rêves, voie royale de l'inconscient personnel, selon Freud, mais qui néanmoins, pour Jung, recèle des bizarreries nullement réductibles aux données personnelles du rêveur.

---

[22] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.133.
[23] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.133.
[24] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.134.
[25] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.134.
[26] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.135.
[27] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.139.
[28] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p.121, note 1.
[29] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p. 181.
[30] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p. 273.

> « Le rêve s'épanouit sur un horizon plus vaste et relève de couches plus profondes du psychisme. Un destin individuel, humain, trop humain, se trouve élargi aux proportions d'un problème mythologique et d'une description mythique. »[31]

De l'inconscient personnel, nous passons à l'inconscient supra-personnel ou *collectif* dont les contenus d'ordre mythologique, appelés *archétypes,* sont définis comme

> « une image originelle, existant dans l'inconscient. L'archétype est une manière de complexe ; mais à l'opposé de ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, il n'est pas le fruit d'une expérience personnelle ; c'est un complexe inné. »[32]

Nous questionnerons, dans la seconde partie de ce travail, la nature *psychoïde* des *Archétypes* selon le médecin suisse. Pour l'heure, contentons-nous de cette première définition et soulignons que les contenus archétypaux se retrouvent dans les mythologies et contes de fée des pensées religieuses de l'humanité : sorcière, prince ou princesse, dragon ou serpent, le héros,… sont autant d'archétypes chargés d'énergie psychique dont l'interprétation ne nécessite plus la méthode d'association de mots (en rapport avec la vie personnelle du sujet), mais dont la signification symbolique est accessible à l'analyste en tant que sujet participant à l'Humanité commune. Jung affirme en effet,

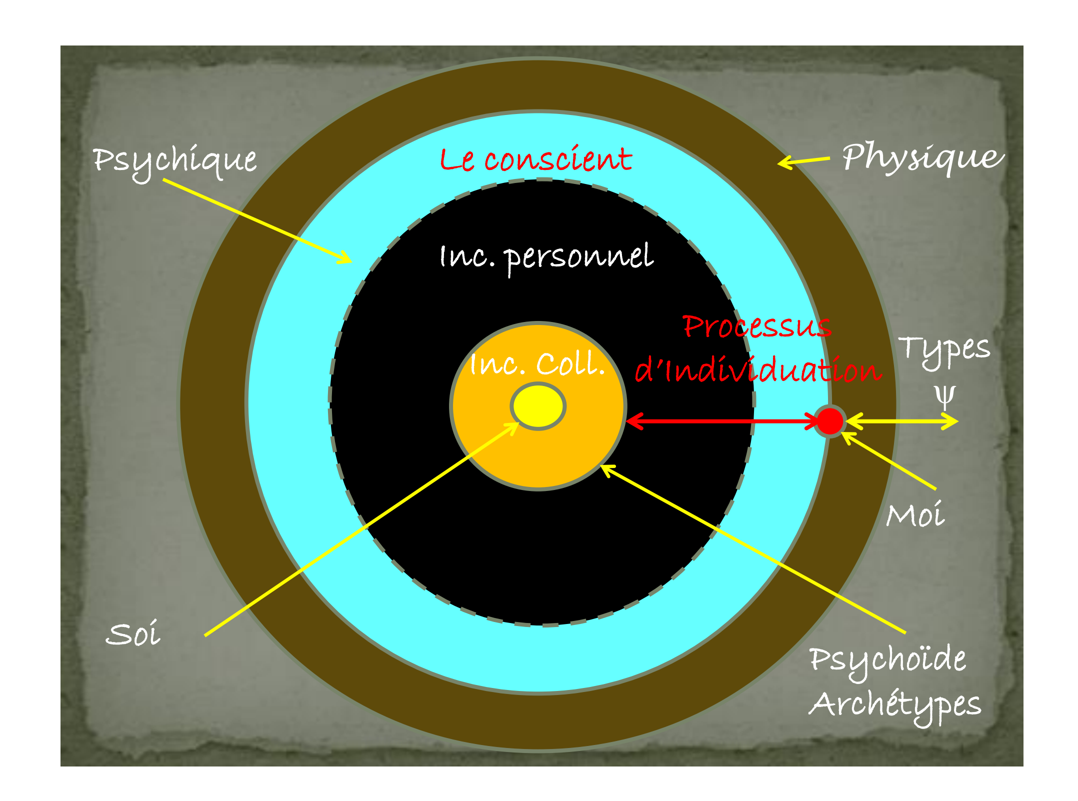
> « si un rêve est formé de matériaux personnels, son interprétation suppose que l'on connaisse les associations du rêveur, auxquelles l'analyste ne peut guère ajouter grand-chose, une personne étant précisément dans son individualité essentiellement différente de toute autre (…) En face d'un archétype, l'analyste peut et doit commencer à penser, car il relève d'une structure commune à l'humaine condition, au sujet de laquelle mes associations seront aussi valables que celles du rêveur. »[33]

En outre, l'expérience personnelle et professionnelle de Jung conduisit ce dernier à postuler l'existence d'un centre psychique organisateur qu'il va nommer le *Soi*, la totalité psychique « infiniment plus vaste que le moi. »[34] Il sera à l'origine du *Processus d'Individuation,* notion clé de la thérapeutique jungienne que nous aborderons dans la prochaine section.

Parvenu à ce stade de notre étude, résumons l'ensemble des éléments constitutifs de la structure psychique selon C.G. Jung par un schéma rassemblant toutes les données de la conception jungienne de la *psyché* :

---

[31] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p. 284.
[32] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p. 308.
[33] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p. 309-310.
[34] Carl Gustave JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme,* p. 330.



Une tripartition définit la structure de la nature humaine : le physique (*corps – environnement*), le psychique (*Conscient* et *Inconscient personnel*) et le psychoïde (*Inconscient Collectif* ou *archétypal*) organisé par l'archétype du *Soi*. Le *Moi*, situé en bordure de la conscience, s'ouvre sur la dimension physique et environnementale par les huit types psychologiques (sensation, pensée, intuition et sentiment sur les deux axes de l'introversion et de l'extraversion) et élargit le champ de sa conscience en direction des divers éléments intrapsychiques par une dynamique d'intégration – différenciation propre à ce que l'auteur nomme le *Processus d'Individuation*.

2. Les étapes du *Processus d'Individuation*

2.1. La découverte progressive du *Processus d'Individuation* par Jung

Au terme d'une recherche personnelle menée sur la thématique du *Processus d'Individuation* de Carl Gustave Jung, dans le cadre d'un mémoire en Psychologie[35], force nous fut de constater l'intérêt que pourrait revêtir un tel concept au sein de l'approche thérapeutique, et plus particulièrement psychanalytique, contemporaine. Parti d'une conception extrêmement

[35] Pravin ERTZ, *Le Processus d'Individuation de C.G. Jung : élargissement paradigmatique au sein de l'approche psychanalytique contemporaine ?* (mémoire inédit de Master en Sciences psychologiques), Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2013 (Promoteur : PASSONE Sesto).

superficielle et pragmatique du processus, celle d'une « recette » à offrir aux nombreuses personnes déversant leur mal-être dans le cadre de nos accompagnements spirituels, nous avons pris conscience qu'il s'agissait bien davantage d'une conception complémentaire à la démarche psychanalytique traditionnelle, celle initiée par Freud. Jung élargissait le champ d'investigation en direction d'une démarche « prospective », et non plus uniquement « causaliste », faisant place, au sein de la pathologie non seulement à ses caractéristiques « morbides », mais également à sa dimension « créative ». Le *Processus d'Individuation* se présente dès lors comme un modèle psycho-développemental autorégulateur de la *psyché*, visant une réorganisation psychique créatrice et efficiente en vue d'une meilleure adaptation aux exigences environnementales comme aux impératifs individuants du sujet.

Pour le montrer, nous avons procédé en trois temps : le premier moment fut celui de l'élaboration théorique et progressive du concept de *Processus d'Individuation*, aboutissant au schéma psycho-dynamique de ce modèle ; le second temps vérifia la validité clinique et heuristique du *Processus d'Individuation* dans son application dans la clinique contemporaine auprès de Paul, patient ayant connu cinq épisodes psychotiques, et à une figure de l'histoire, celle de Friedrich Nietzsche ; enfin, la troisième étape engagea, comme conséquence logique de la seconde partie, un questionnement plus général sur un élargissement paradigmatique au sein de l'approche psychanalytique et scientifique contemporaine.

Ainsi avons-nous vu, au cours de la première étape, comment ce concept s'est en quelque manière « imposé » à C.G. Jung et comment il n'a eu de cesse de le traduire, dans un souci constant de fidélité aux faits tels qu'ils se sont manifestés dans sa vie professionnelle comme personnelle. En effet, sa vie personnelle fut émaillée, dès son plus jeune âge, d'évènements psychiques troublants qui le « préparaient » en quelque sorte à être attentif à la dimension inconsciente de la nature humaine. La personnalité double de sa mère, Émilie Preiszwerk, les phénomènes occultes auxquels se livra la branche familiale maternelle (grand-mère, tantes, cousines), son expérience personnelle d'une double identité (« L'un était le fils de ses parents ; (…) l'autre, au contraire, était un adulte »[36]), ont contribué à forger dans la pensée de Jung un intérêt particulier pour les phénomènes inconscients, dont le sujet de sa thèse, *Psychologie et psychopathologie des phénomènes dits occultes* publié en 1902, sera l'expression concrète. Jung était dès l'abord naturellement disposé à accueillir la dimension psychologique de la nature

[36] Jung, C.G., *Ma* vie, p. 65.

humaine, dans sa double acception consciente et inconsciente et il n'aura de cesse de repérer cette réalité dans son travail psychiatrique à la clinique cantonale du Burghölzli, à Zurich.

Ses premiers écrits confirment de manière éloquente la théorie freudienne et mettent en évidence le mécanisme inconscient de la résistance et du refoulement. Ainsi, dans *Psychologie de la démence précoce : essai* (1907), il relate ses expériences d'associations de mots et forge la notion de *complexe à tonalité affective,* notion avalisée par Freud lui-même. *Le contenu de la psychose* (1908), pour sa part, met en évidence le fondement psychologique de la démence précoce en opposition à la tradition psychiatrique qui considérait la maladie mentale comme une maladie du cerveau. Ces deux œuvres prouvent, même dans le domaine psychiatrique, la justesse des propos de Freud, corroborant ses thèses au fondement de la science psychanalytique.

Cependant, l'entente fut de courte durée, eu égard aux faits et aux interprétations qui allaient séparer de manière irrévocable les deux chercheurs : Différents rêves de Jung, dont celui de la maison aux multiples niveaux de styles et d'époques différents (1909)[37], interprété par le médecin suisse comme l'image de la *psyché globale* ; le délire des patients psychotiques du Burghölzli dont un malade qui réactiva inconsciemment un rite de passage Mithriaque[38], rite de

---

[37] « Voici ce rêve : je me trouvais dans une maison à deux étages, inconnue de moi. C'était 'ma' maison. J'étais à l'étage supérieur. Une sorte de salle de séjour avec de beaux meubles de style rococo s'y trouvait ; Aux murs de précieux tableaux étaient suspendus. J'étais surpris que ce dût être ma maison et je pensais : 'pas mal !' Tout à coup me vint l'idée que je ne savais pas encore quel aspect avait l'étage inférieur. Je descendis l'escalier et arrivai au rez-de-chaussée. Là tout était plus ancien : cette partie de la maison datait du XVe ou XVIe siècle. L'installation était moyenâgeuse et les carrelages de tuiles rouges. Tout était dans la pénombre. J'allais d'une pièce dans une autre, me disant : je dois maintenant explorer la maison entière ! J'arrivai à une lourde porte, je l'ouvris. Derrière je découvris un escalier de pierre conduisant à la cave. Je le descendis et arrivai dans une pièce très ancienne, magnifiquement voûtée. En examinant les murs je découvris qu'entre les pierres ordinaires du mur étaient des couches de briques, le mortier en contenant des débris. Je reconnus à cela que les murs dataient de l'époque romaine. Mon intérêt avait grandi au maximum. J'examinai aussi le sol recouvert de dalles. Dans l'une d'elles je découvris un anneau. Je le tirai : la dalle se souleva, là encore se trouvait une escalier fait d'étroites marches de pierre, qui conduisait dans la profondeur. Je le descendis et parvins dans une grotte rocheuse, basse. Dans l'épaisse poussière qui recourait le sol étaient des ossements, des débris de vases, sortes de vestiges d'une civilisation primitive. Je découvris deux crânes humains, probablement très vieux, à moitié désagrégés – Puis je me réveillai. » (Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 186).

[38] Ce patient interpella un jour Jung en lui montrant par la fenêtre le mouvement du soleil, accompagné du mouvement de la tête, et doté d'un phallus « qui est, vous savez, l'origine du vent (…) » (Carl Gustave JUNG, *C.G. Jung parle. Rencontres et interviews. Paris: Buchet-Chastel,* 1985, p. 338-339, cité par Vincent PROUVÉ, *Le processus créatif dans la schizophrénie à partir de C.G. Jung*, Paris, L'harmattan, p. 67). Or, quelques années plus tard, Jung «tomba sur un article écrit par un historien allemand, Dieterich, sur la liturgie de Mithra décrite dans un papyrus égyptien ancien. L'historien publiait un extrait de cette liturgie qui disait ceci : 'Après la seconde prière, tu verras se déployer le disque du soleil et tu verras en descendre le tube, l'origine du vent, et lorsque tu tourneras ton visage vers les régions de l'est, le soleil ira aussi de ce côté, et si tu tournes ton visage vers les régions de l'ouest, il te suivra.' Jung y reconnut évidemment les paroles de son patient qu'il n'avait pas comprises alors, mais qui révélaient, en fait, qu'il était descendu dans une strate ancienne de l'inconscient, qui faisait revivre la liturgie de Mithra, qui est un rite de mort et de résurrection, de sacrifice initiatique, que certains hommes de cette époque ancienne étaient amenés à accomplir. »[38]Ces rites anciens étaient en quelque sorte une « mind-cure (…) dans laquelle, par une plongée volontaire dans son inconscient, l'homme espère accéder symboliquement à un changement d'existence. » (Lenoir, F. & Masquelier, Y. T. (dir), *Encyclopédie des religions*, tome 1, Bayard

mort et de renaissance ; les symboles mythologiques apparaissant dans le transfert au cours d'analyses ; enfin la propre confrontation de Jung avec son inconscient[39] ; tous ces éléments obligèrent le chercheur suisse à concevoir une dimension *collective* au sein de la *psyché*, et à élaborer une approche « *constructive* » des productions oniriques dont le caractère transpersonnel ne laissait aucune prise à la méthode analytique traditionnelle, parce qu'irréductibles à l'expérience particulière du sujet. L'interprétation des rêves, et des délires, de nature archétypale requérait elle aussi une autre technique, celle de l'*amplification*, consistant à reconnaître la signification globale, synthétique, des matériaux imaginatifs, à la lumière des mythologiques et des contes de l'Humanité tout entière. Enfin, régressant à ce stade archaïque de la *psyché*, la *Libido* ne pouvait qu'être conçue comme *énergie vitale*, élan dynamique énergétique s'écoulant en de nombreuses manifestations, le désir sexuel et l'instinct de conservation du Moi thématisées par Freud n'étant que deux concrétudes particulières.

2.2. Les étapes du *Processus d'Individuation*

De cette conception énergétique de la *Libido* devait naître une vision dynamique de la *psyché* en ce qu'elle offre une orientation au processus psychique global. C'est ce que Jung nomme le *Processus d'Individuation*. Il se divise en six étapes : (1) Le *traumatisme*, ou la perte de l'équilibre psychique, initie la dynamique autorégulatrice de la *psyché*. (2) La prise de conscience de la *persona* invite à la différenciation de cette image sociale du sujet par trop adapté à son environnement. (3) L'intégration progressive de l'*ombre* personnelle (avec ses *complexes*) met un terme à leurs projections initiales. (4) L'*anima* (l'aspect féminin en l'homme, se rapportant à la « vie ») / l'*animus* (aspect masculin de la femme, se rapportant au jugement, à la parole), premières figures archétypiques, ont pour rôle d'initier un rapport différencié et critique avec le monde archétypal. Pour l'homme, la première rencontre avec l'*anima* est la relation introjectée avec la mère qui colore son rapport général à la vie. Il en est de même pour la femme quant à son *animus*, image introjectée de son rapport au père. Toutefois ces images évoluent en fonction du travail d'intégration du Moi. Ainsi l'*anima* d'abord érotique aboutit à la représentation de la Sagesse, après être passée par les figures romantiques (ex : l'Hélène de

---

Éditions, 1997, p. 213, cité par Vincent PROUVÉ, *Le processus créatif dans la schizophrénie à partir de C.G. Jung*, p. 68).

[39] Ce fut le début de l'œuvre magistrale, récemment publiée, intitulée : *Le Livre Rouge* dans lequel il consigna par écrit l'expérience personnelle de sa confrontation avec l'inconscient (Carl Gustave, JUNG, *Le livre Rouge*, Paris, L'iconoclaste, 2011).

Faust) et spirituelles (ex : la Vierge Marie). Quant à l'*animus*, Jung décèle également quatre phases dans l'évolution des représentations de cet archétype : de la figure de l'athlète, il devient homme d'action, puis prêtre-professeur, avant d'incarner la pensée (dont le parangon est Gandhi). (5) Les expériences numineuses *archétypiques,* formes a priori et instinctuelles de la *psyché*, se soldent par un rapport renouvelé du Moi à l'inconscient et par le déplacement du centre de gravité psychique en direction du *Soi, « centre de la personnalité »*[40]. La *personnalité mana*[41], dominée par les archétypes, exigera du Moi une attitude d'humilité pour éviter toute inflation. (6) Enfin la dialectique du Moi et de l'inconscient, sur le mode intégratif et différencié des données archétypales, produit une adaptation plus grande au monde intérieur comme extérieur. Dans l'ensemble de ce processus, le travail du thérapeute consistera principalement à permettre une intégration autant qu'une différenciation des données de l'inconscient par le Moi.

Au terme de cette section présentant le cheminement de Jung dans sa découverte du *Processus d'Individuation* et ses étapes développementales, nous ne pouvons que constater l'orientation dynamique, naturelle et spontanée du psychisme en direction du transpersonnel, du transcendantal, le *Soi*, ou archétype du divin, présidant à l'ensemble du Processus. Comme l'affirme Jung, après avoir précisé la difficulté de définir la nature de l'archétype du Soi, discussion que nous reprendrons à notre compte au second chapitre de cette étude,

> « On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est 'Dieu en nous'. C'est de lui que semble jaillir depuis ses premiers débuts toute notre vie psychique, et c'est vers lui que semblent tendre tous les buts suprêmes et derniers d'une vie. »[42]

De ce qui précède, retenons pour l'heure, que l'évolution naturelle de la *psyché* humaine, selon le psychanalyste suisse, se fait sur le mode d'une intégration progressive des diverses couches constitutives de l'inconscient (personnel et transpersonnel), dynamique initiée dès l'origine par « le divin en l'homme » et aboutissant à l'expérience de Dieu. D'où l'affirmation surprenante de Jung :

> « Dieu, ainsi, n'est non seulement ni écarté, ni annihilé, mais il est au contraire placé dans la proximité de ce dont on peut faire l'expérience. »[43]

En d'autres termes, le *Processus d'Individuation* serait la préparation psychique d'une expérience authentique de Dieu qui se trouve dès lors à proximité du sujet psychiquement

---

[40] Jung, C.G., *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Saint-Amand, Folio essai, 2010, p. 255.

[41] Le terme mélanésien "mana" désigne : « une puissance extraordinairement agissante émanant d'un être humain, d'un objet, d'un acte, d'un évènement, ou d'êtres et d'esprits surnaturels. Peut signifier aussi : santé, prestige, pouvoir magique et pouvoir de guérison. Concept primitif de l'énergie psychique. » (Jung, C.G., *Ma vie*, p. 458).

[42] Carl Gustave JUNG, *Dialectique du Moi et de l'inconscient,* p. 255.

[43] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 395.

disposé à cette rencontre. Cette donnée théorique, force nous sera d'en vérifier la pertinence eu regard à l'expérience et au développement spirituel authentiquement chrétien. Le *Processus d'Individuation* prépare-t-il effectivement la vie de grâce comprise par la théologie chrétienne ? C'est précisément ce qu'il nous faut élucider et qui fera l'objet du second chapitre consacré à la vie et l'œuvre de Jean Monbourquette.

3. Conclusion

Au terme de ce premier chapitre consacré au *Processsus d'Individuation* chez Carl Gustave Jung, nous avons pu découvrir la structure psychique et l'émergence progressive du modèle psycho-développemental dans la vie et l'œuvre du médecin suisse. Nous avons vu que le *Processus d'Individuation* se décline en 6 étapes : le *trauma*, la découverte de la *persona* et sa différenciation, l'intégration des *ombres*, la rencontre des archétypes *Anima-Animus*, l'expérience numineuse des *archétypes*, enfin la dialectique du Moi et de l'inconscient collectif ou archétypal, caractérisant l'attitude psychique fondamentale prédisposant à toute expérience spirituelle étayée sur le mécanisme d'intégration et de différenciation des données archétypales.

Toutefois, il nous faut nous demander si cette thèse de Jung, d'une préparation psychique à une expérience spirituelle, peut être avalisée par la théologie chrétienne ? En d'autres termes, il nous faut questionner la possibilité d'une intégration authentiquement chrétienne du *Processus d'Individuation* jungien. C'est ce dont nous allons traiter, dans le prochain chapitre, en considérant l'œuvre et la vie de Jean Monbourquette, prêtre et psychologue canadien.

CHAPITRE II

Intégration chrétienne du Processus d'Individuation : Jean Monbourquette (1933-2011)

L'interpellation de Jung en son modèle psycho-développemental, nommé *Processus d'Individuation*, aboutissant à une proximité avec Dieu dont on peut faire l'expérience, constitue une invite sérieuse pour le théologien pratique convié à en vérifier la validité pratique dans le champ spécifique de son investigation, à savoir au sein du devenir chrétien ou d'une évolution spirituelle authentiquement chrétienne, ecclésialement reconnue. Les limites temporelles de ce modeste travail ne permettant pas de suivre pas à pas, dans le cadre d'une étude empirique longitudinale, un sujet dans sa progression de la vie de grâce articulée à son devenir psychologique, nous nous sommes tournés vers une figure chrétienne, celle de Jean Monbourquette, prêtre et psychologue canadien, dont les œuvres majeures, miroirs de son évolution psycho-spirituelle personnelle, permettaient de vérifier la possibilité d'une intégration chrétienne du *Processus d'Individuation*.

1. L'œuvre de Jean Monbourquette issue d'une expérience-sommet

Le grand mérite de l'œuvre de Jean Monbourquette est sans conteste celui de proposer une spiritualité « ancrée sur le réel »[44], selon les mots du père Jacques Croteau confrère, professeur, ami et correcteur de Monbourquette. Lui-même n'affirmait-il pas, se souvenant de ses premières années au Noviciat chez les Pères Oblats au monastère de Richelieu

« Je ne pouvais pas supporter une spiritualité qui ne collait pas à la réalité »[45] ?

Cette insertion de la spiritualité dans le réel, il la trouva dans l'intégration pratique et la prise de conscience effective du fonctionnement psychologique et de sa fréquente problématisation, au sein du devenir chrétien. L'outil psychologique a, dès lors, pour fonction de favoriser une prédisposition intérieure chez l'individu pour la mise en œuvre authentique des

---

[44] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme. Propos recueillis par Isabelle D'ASPREMONT*. Ottawa, Novalis, 2008, p. 114.
[45] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 65.

préceptes évangéliques (le pardon, l'humilité, l'amour de soi et des autres,…). Aussi, Isabelle d'Aspremont a raison d'affirmer que, pour Monbourquette,

> « son travail de pasteur est aussi et surtout un travail de pré-évangélisation. Jean facilite le déblayage de ce qui entrave le chemin vers le Soi. »[46]

En outre, les œuvres publiées par l'auteur canadien ne sont nullement des compositions de bureau, de pures théories issues de son activité raisonnante et réflexive. Elles sont toutes issues d'expériences personnelles que l'auteur nomme « expériences-sommets » qu'il définit comme

> « une percée du Soi dans la conscience de l'ego. Elle se prépare lors d'une recherche, d'un questionnement, d'un dénuement ou d'une quête spirituelle. Nous n'avons pas de pouvoir sur elle. Nous ne pouvons pas faire qu'elle advienne. Elle est imprévisible. L'expérience-sommet nous fait découvrir un sentiment de transcendance, nous sommes alors en contact avec 'quelque chose' qui nous dépasse. Elle nous donne une sensation d'illimité et d'infini. »[47]

Et de renchérir :

> « chacun de mes livres est issu d'une expérience-sommet »[48]

Immaîtrisable, l'expérience-sommet semble issue d'une source transcendante qui préside manifestement à une maturation, une dynamique développementale, dont le mouvement global, tel qu'il apparaît dans l'ensemble de l'œuvre du psychologue canadien, ressemble étrangement au *Processus d'Individuation* décrit par C.G. Jung, comme nous allons le voir à présent.

2. Le *Processus d'Individuation* dans l'œuvre et la vie de Jean Monbourquette

2.1. « Aimer, perdre, grandir » (1987) ou la phase traumatique

C'est lors de ses études en psychologie à San Francisco que Monbourquette revécu la scène traumatique du décès de son père quelque vingt-deux ans auparavant. C'est à l'occasion d'une session sur la technique thérapeutique des jeux de rôle qu'il réactiva toute la colère à l'égard de sa mère (restée fort absente durant l'agonie et le décès de son époux) et son sentiment d'amour vis-à-vis de son père.

---

[46] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 102.
[47] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 105-106.
[48] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 106.

> « Et là, je pris mon père dans mes bras, je lui dis combien je l'aimais. C'était la première fois que je prononçais ces paroles. Je me mis à pleurer abondamment. La personne qui jouait mon père fut toute trempée par mes larmes. Le metteur en scène me dit : 'C'est assez maintenant !' Mais moi, je ne pouvais plus m'arrêter de pleurer. »[49]

Et l'auteur de commenter :

> « je n'avais pas compris que j'avais, moi aussi, un deuil à traverser et à résoudre. Or, durant vingt-deux ans, j'ai porté le deuil de mon père, sans être conscient de la somme d'énergie que cela me demandait. »[50]

Ce fut cette expérience de deuil réactivé et résolu qui fut à l'origine de l'œuvre qui valut à Monbourquette sa notoriété internationale : *Aimer, perdre, grandir. Assumer les difficultés et les deuils de la vie (1987)*[51]. Et jusqu'en 1996, son travail et ses publications se concentrent autour de ce thème du deuil et de la blessure : *« Mourir en vie »* et *« Comment pardonner ?»* (1992) ; *« Groupe d'entraide pour personnes en deuil »* et *« ABC de la communication familiale »* (1993) ; *« Groupe d'entraide pour personnes séparées/divorcées »* (1994). A partir de 1996, un nouveau thème apparaît dans l'œuvre du prêtre-psychologue canadien : *l'ombre*.

2.2. « Apprivoiser son ombre » (1996) ou l'intégration de la persona et de l'ombre

C'est durant les cours sur la psychologie analytique de C.G. Jung, dans les années 1970, que Monbourquette découvrit

> « une clé de lecture de la personnalité. Depuis, mon intérêt et ma fascination pour la réalité incontestable de l'ombre ne se sont en rien altérés ; au contraire, j'ai pu constater à maintes reprises combien l'exploration de l'ombre aux divers passages importants de ma vie sociale favorisait ma croissance personnelle et celle de mes clients. »[52]

Est-ce cet intérêt pour l'ombre qui le poussa à devenir « l'homme de la pénombre et de la nuit », comme le disait Isabelle d'Aspremont ? Il travaille

> « les rideaux fermés dans une semi-pénombre, et se promène à la brunante. L'obscurité tombée, il quitte sa vie de labeur et de sérieux pour s'adonner alors à ses loisirs et se laisser aller un peu. Sa vie nocturne lui permet de rejoindre des parties de lui-même encore ombrageuses, même si, (…), il en a déjà apprivoisé quelques-unes ! »[53]

---

[49] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 16.
[50] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 15.
[51] Jean MONBOURQUETTE, *Aimer, perdre, grandir. Assumer les difficultés et les deuils de la vie*, Paris, Bayard, 2007.
[52] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 49.
[53] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 49.

Et Monbourquette de citer nombre de situations, dans sa vie, où il fut confronté à sa *persona* comme à son *ombre* : les rêves (la rivalité avec son frère[54]), sa carrière de professeur (dans son rapport avec ses étudiants[55]), sa vie communautaire (la relation avec les frères[56]). Cependant, il ne précise à aucun moment quel évènement particulier le poussa à publier *Apprivoiser son ombre* en 1996. Effet de pudeur ou simplement expérience grandissante en tant que thérapeute (dix années se sont écoulées depuis son doctorat de 1986) ? Sans doute les deux à la fois. Une chose est néanmoins certaine pour cet auteur, l'apprivoisement de l'ombre constitue une expérience-sommet en ce qu'elle est source

> « de sérénité, d'harmonie et de paix. Pour moi, la découverte de l'ombre est un premier pas vers l'humilité dans ma croissance personnelle. »[57]

Suit alors une longue période parsemée de rudes épreuves physiques : accident vasculaire cérébral (1999) dont il gardera des séquelles langagières perceptibles, transplantation rénale (2001), ablation de l'autre rein avec aggravation du problème urinaire devenu envahissant (de jour comme de nuit), puis un cancer de l'oreille. Chaque nouvelle épreuve requérait du psychologue canadien le renouvellement du cycle thérapeutique et développemental proposé dans ses œuvres : deuil, différenciation d'avec la *persona*, apprivoisement de l'*ombre*[58]. Et au jeune homme qui apostropha un jour Monbourquette à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, lui reprochant de ne pas mettre en pratique ses propres conseils, raison pour laquelle selon lui il était malade, Isabelle d'Aspremont répond en 2008 :

> « C'est bien mal connaître Jean Monbourquette que de parler ainsi. Je voudrais aujourd'hui répondre à ce jeune homme : si Jean est toujours en vie, c'est justement

---

[54] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 52-53.
[55] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 53-54.
[56] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 55-56.
[57] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 49-50.
[58] Le *Processus d'Individuation*, selon C.G. Jung, est bien une dynamique autorégulatrice ou thérapeutique de la *psyché* déstructurée. Ce cycle thérapeutique qui débute avec le *trauma* nécessite du sujet une intégration consciente, progressive, des éléments refoulés (ses ombres), pouvant donner lieu à une dissociation psychique origine principale de la psychopathologie. Nous sommes donc d'accord avec Pierre-Olivier Bressoud lorsqu'il affirme que pour Jung : « Les troubles psychiques apparaissent…lorsqu'un déséquilibre trop important se fait jour entre, d'un côté, les exigences sociales qui pèsent sur l'individu, et, de l'autre… de l'ensemble de son matériau psychique refoulé. » (Pierre-Olivier BRESSOUD, *« Apprivoiser son ombre ». Convergences significatives entre les conceptions des processus thérapeutique selon Carl Rogers, Carl G. Jung et J. Monbourquette*, dans *Sciences Pastorales*, t. 23/2 (2004), Ottawa, Université Saint-Paul, p. 104). Par contre, il nous semble que l'auteur n'a pas suffisamment mis en évidence le caractère thérapeutique du *Processus d'Individuation* lui-même dont le but est non seulement d' « intégrer au niveau de son Moi conscient les différentes parties de sa personnalité » (Pierre-Olivier BRESSOUD, *« Apprivoiser son ombre ». Convergences significatives entre les conceptions des processus thérapeutique selon Carl Rogers, Carl G. Jung et J. Monbourquette*, p. 104), mais aussi, et principalement, d'élaborer une meilleure adaptation au monde environnant en accord avec sa propre réalité psychique.

parce qu'il pratique lui-même ce qu'il enseigne aux autres. Sans quoi, il y a bien longtemps qu'il ne serait plus parmi nous ! »[59]

La mise en pratique régulière de ce chemin psycho-développemental devait, à n'en point douter, créer en l'auteur canadien une disposition psychologique d'ouverture au domaine archétypal et à l'expérience de Dieu. Peut-être est-ce en ce sens que nous pouvons comprendre l'affirmation suivante :

> « La prière de bien des personnes et de nombreuses communautés religieuses m'a été d'un grand secours lors de ces expériences toutes proches de la mort. Je rends grâce à Dieu pour ce miracle d'être encore vivant et de pouvoir poursuivre ma mission. »[60]

Expression stylistique conventionnelle sous la plume d'un prêtre catholique ou expérience authentique de l'agir divin ? Nous sommes davantage enclins à nous aligner à la seconde hypothèse dans la mesure où nous voyons apparaître, dans les écrits de cette dernière période de la vie de l'auteur, des thèmes de nature proprement archétypale : la mission (*A chacun sa mission*, 2000), le décentrement du Moi en direction du Soi dans (*De l'estime de soi à l'estime du Soi*, 2001), les exercices pratiques pour opérer ce décentrement (*Stratégies pour développer l'estime de soi et l'estime du Soi*, 2002), le rôle de *l'anima* dans la psychologie masculine (*la violence chez les hommes*, 2006), l'importance de l'archétype du guérisseur blessé pour le thérapeute (*Le guérisseur blessé*, 2009).

Nous ne passerons pas en revue toutes ces œuvres, mais considérerons uniquement trois d'entre elles qui nous semblent particulièrement éloquentes dans sa teneur archétypale : *A chacun sa mission (2000), De l'estime de soi à l'estime du Soi* (2001) et *Le guérisseur blessé* (2013).

2.3. « A chacun sa mission » (2000), « De l'estime de soi à l'estime du Soi » (2001) et « Le guérisseur blessé » (2009) ou l'intégration des archétypes

Ce qui paraît particulièrement intéressant dans *« A chacun sa mission »* (2000), c'est la définition que donne l'auteur canadien de la « mission ». Il la définit comme

> « une orientation inscrite dans l'être de chacun en vue d'une action sociale. Autrement dit, (elle) désigne le besoin ressenti de s'épanouir dans un agir correspondant à son identité, au service d'une communauté. »[61]

---

[59] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 17.
[60] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*. p. 25.
[61] Jean MONBOURQUETTE, A *chacun sa mission*, Montrouge, Bayard, 2012, p. 20.

Or si nous lisons la définition du *Processus d'Individuation* donné par C.G. Jung dans le glossaire de *Ma vie,* nous sommes frappés par la similitude des propos :

> « La voie de l'individuation signifie : tendre à devenir un être réellement individuel…il s'agit de la *réalisation de son Soi* dans ce qu'il y a de plus personnel et de plus rebelle à toute comparaison. On pourrait donc traduire le mot d' 'individuation' par 'réalisation de soi-même', 'réalisation de son Soi' »[62]

Par ailleurs, la dimension communautaire de l'individuation apparaît en toute fin d'explicitation :

> « Mais je constate continuellement que le processus d'individuation est confondu avec la prise de conscience du moi et que par conséquent celui-ci est identifié au Soi, d'où il résulte une désespérante confusion de concepts. Car, dès lors, l'individuation ne serait plus qu'égocentrisme ou autoérotisme. Or, le Soi comprend infiniment plus qu'un simple moi… L'individuation n'exclut pas l'univers, elle l'inclut. »[63]

Il nous semble donc possible de comprendre que l'individuation jungienne se traduit dans la réalité, selon Monbourquette, dans la mission dévolue à un individu (au sens défini par Jung). Et cette mission est bien le fruit de tout le cheminement qui précède, initié par la problématique du deuil[64], l'apprivoisement de l'ombre[65], ainsi que la découverte du Soi qui sera davantage développé *De l'estime de soi à l'estime du Soi* (2001).

De l'estime de soi à l'estime du Soi (2001) traite spécifiquement du passage, ou de la métamorphose psychique, où le centre de gravité se déplace du Moi conscient vers le Soi archétypal. Ce que nous retenons principalement de cette œuvre, c'est la quasi identification, de la part du psychologue canadien, du Soi à Dieu. Il dit en effet :

> « Je possède une foi inébranlable dans l'Amour inconditionnel du Soi »[66]

Le terme « Soi » est ici clairement synonyme de « Dieu » et donc identifié à Lui. La preuve en est donnée par l'insertion de la célèbre citation connue de Saint Augustin dans ses *Confessions* :

> « Tard je T'ai aimé, ô Beauté, tu étais au-dedans de moi et moi, j'étais en dehors de moi. C'est au dehors que je Te cherchais. Tu étais avec moi et moi, je n'étais pas avec Toi. »[67]

---

[62] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 457.
[63] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 457-458.
[64] Reprise de la thématique d'*Aimer, perdre et grandir.*
[65] Reprise de la thématique d'*Apprivoiser son ombre*.
[66] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme,* p. 104.
[67] SAINT AUGUSTIN, cité dans Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme,* p. 105.

Il nous faudra discuter de la justesse ou de l'erreur, voire du danger, de cette assimilation (2me chapitre), mais pour l'heure constatons simplement que l'aboutissement de toute la dynamique psycho-développementale de Monbourquette est l'ouverture aux réalités intérieures, divines, par l'attitude d'écoute attentive et passive du Soi et de ses langages. Il dit en effet :

> « Le Soi s'exprime par des intuitions, des aspirations profondes, des rêves et, surtout, au travers d'expériences-sommets. Une attitude de passivité active est essentielle pour écouter ces messages du divin. »[68]

Cette même attitude d'écoute intériorisée et d'ouverture au monde des *Archétypes* sera requise également à l'endroit du thérapeute lui-même. Cette problématique de la formation du thérapeute et de son accession aux réalités supra-personnelles ou archétypiques sera particulièrement développée dans *Le guérisseur blessé* (2009) qui constitue une invite adressée au thérapeute à s'ouvrir à l'archétype du « guérisseur blessé » caractérisé par la prise de conscience des limites personnelles du thérapeute (ses ombres) et la confiance dans l'archétype du « guérisseur intérieur » (le Soi qui harmonise toute chose) tant du patient que du thérapeute lui-même. Une dimension spirituelle est donc inclue dans la démarche thérapeutique où le soignant

> «… utilise certes son savoir et son savoir-faire, mais il le fait en tenant compte de la dimension spirituelle de l'être, le Soi, le centre spirituel, l'âme habitée par la présence du divin. »[69]

Bref, le thérapeute est amené à faire, personnellement, tout le trajet psycho-développemental (résolution de deuils, apprivoisement de l'ombre, ouverture au Soi) afin de se mettre au service de son patient comme « un intermédiaire », ou le « médiateur d'une Intelligence supérieure », considérant

> « le phénomène de la guérison comme un mystère et non comme un problème à résoudre. »[70]

3. Conclusion

Au terme de ce survol, certes par trop succinct, de l'œuvre et de la vie de Jean Monbourquette, nous ne pouvons que constater une confirmation de la présence du *Processus*

[68] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*, p. 105.
[69] Jean MONBOURQUETTE, *Le guérisseur blessé*, Montréal, Novalis, 2013, p. 118.
[70] Jean MONBOURQUETTE, *Le guérisseur blessé*, p. 124.

d'Individuation dans l'œuvre entière du psychologue canadien, parcourant fidèlement chacune des étapes du modèle psycho-développemental du médecin psychiatre suisse, dans une explicitation pratique, pédagogique autant que thérapeutique dudit processus. En outre, ses œuvres étant toutes issues d' « expériences-sommets », selon les propres dires de l'auteur, elles traduisent par conséquent son évolution personnelle, suggérant du même coup que le *Processus d'Individuation* n'est autre qu'une préparation psychologique à la vie de grâce ou, selon l'expression d'Isabelle d'Aspremont, un « déblayage de ce qui entrave le chemin vers le Soi »[71]. Aussi retrouvons-nous dans *« Aimer, perdre, grandir »* (1987), la thématique du *trauma*, dans *« Apprivoiser son ombre »* (1996), la *persona* et *l'ombre*. *« A chacun sa mission »* (2000), *« De l'estime de soi à l'estime du Soi »* (2001) et *« Le guérisseur blessé »* (2009), c'est l'avènement de l'expérience archétypique qui est mise en exergue de manière spécifique.

Deux remarques néanmoins s'imposent à l'endroit de la reprise chrétienne du *Processus d'Individuation* par Monbourquette. La première a trait à l'approche non analytique, mais presque exclusivement cognitivo-comportementale par la Programmation neuro-Linguistique (PNL), du psychologue canadien. En ce cas, l'intégration progressive des instances inconscientes s'effectuent davantage par l'entreprise de stratégies conscientes et cognitives que par l'analyse des rêves où l'autorégulation spontanée de la *psyché* témoigne d'une dimension prospective ou constructive de la dynamique psychique, ce qui constitue l'apport décisif de Jung dans le domaine psychothérapeutique et psychanalytique. La pathologie est comprise comme l'expression d'une solution psychique qui se cherche par une déconstruction momentanée en vue d'une orientation nouvelle pour une plus grande adaptation aux réalités environnementales comme personnelles. Aucune stratégie consciente ne peut atteindre ces tréfonds inconscients qui échappent irrémédiablement au sujet (le thérapeute comme le patient). Il ne s'agit donc pas tant de « faire » que de « laisser faire » le processus auto-régulateur psychique lui-même qu'est le *Processus d'Individuation*.

L'autre remarque concerne la figure limitée de l'*Anima* dans l'œuvre de Monbourquette. Elle ne semble refléter que le caractère féminin dans son aspect de « douceur », de « sensibilité », d' « accueil ». Or chez Jung, l'*Anima* est un concept beaucoup plus riche qui connaît, en outre, une transformation progressive en lien avec la métamorphose de l'âme : de la figure érotique, elle devient une figure romantique, avant de se muer en instance spirituelle puis

[71] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*, p. 102.

en la Sagesse[72]. Le féminin jungien n'est donc nullement réductible à la sensibilité féminine, mais constitue différents modes d'appréhension de la réalité archétypique, l'*Anima* ayant en définitive une fonction adaptative au monde trans-personnelle dont elle en constitue en quelque sorte la porte d'entrée. Serait-ce la marque d'une difficulté dans la relation à la femme, en tant que prêtre, ou peut-être l'angoisse de séparation d'avec la mère ? C'est ce que peuvent suggérer ces affirmations de Monbourquette :

> « Je me suis ainsi formé une *persona* (un masque) 'd'eunuque pour le royaume des cieux'. »[73]

> Mais de préciser :

> « Cependant, la maturité aidant, je me suis ouvert à l'affection de celles qui ont marqué mon existence. »[74]

> Par ailleurs,

> « La séparation d'avec ma mère continue de me hanter. Au moment où j'écris ces lignes, je sens monter en moi une vieille émotion inconfortable. Je suis convaincu que je traîne encore une situation de déni. Aussi n'ai-je jamais gardé de photos de ma mère dans ma chambre. Je ne voulais rien avoir qui puisse me la rappeler, de peur de trop souffrir. »[75]

Nonobstant ces deux remarques, nous tenons à souligner les mérites de Monbourquette dans le dialogue qu'il établit entre la psychologie jungienne et l'expérience chrétienne de la foi, ainsi que la complémentarité des diverses approches psychologiques (psychanalytique et comportementale). Cependant, il est à noté que, dans ce qui précède, nous avons identifié, sans encore le discuter, l'activation des archétypes d'avec l'expérience divine ou transcendantale. Il nous faut maintenant nous demander si nous sommes autorisés à faire une telle simplification ? Ne sommes-nous pas occupés à « psychologiser » l'expérience spirituelle du croyant et ainsi à réduire Dieu à une donnée innée de l'inconscient humain ? C'est précisément ce qu'il nous faut questionner à présent. Ainsi dans ce troisième chapitre, que nous allons aborder, il sera plus spécifiquement question de l'Archétype comme interface entre le divin et l'humain.

[72] Marie-Louise VON FRANZ, *Le Processus d'Individuation*, dans *L'homme et ses symboles*. Paris, R. Laffont, 1964, p. 185-188.
[73] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*, p. 73.
[74] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*, p. 73-74.
[75] Jean MONBOURQUETTE, *Médecin de l'âme*, p. 77.

CHAPITRE III

Questionnement sur la nature des Archétypes

Dans les deux chapitres précédents, nous avons principalement décrit le *Processus d'Individuation* et son intégration chrétienne dans l'œuvre générale de Jean Monourquette. Nous n'avons cependant jamais remis en question la pertinence de cette articulation entre la dimension psychique du modèle développemental et la dimension spirituelle, divine, que nous décelons chez Jung comme chez l'auteur canadien. Une telle articulation, de type jungienne, est-elle légitime dans le cadre d'une théologie chrétienne gardienne de la transcendance absolue de Dieu et de l'irréductibilité de son action dans les limites pures des mécanismes humains ? D'aucun n'y ont-ils pas vu, à l'endroit de la psychologie analytique de C.G. Jung, le risque d'engloutissement du spirituel dans le psychologique ? Ainsi le *Processus de divinisation* serait totalement absorbé par le *Processus d'Individuation*, et la théologie ne serait qu'une psychologie qui s'ignore.

Pour élucider cette question fondamentale, nous serons amenés à nous pencher sur le danger que recèle une telle conception et, finalement, sur la question de la nature des Archétypes, uniques pierres d'achoppement, selon nous, pour la théologie catholique. C'est ici que la critique de Jung par Antoine Vergote présente tout son intérêt. Elle nous conduira immanquablement à nous interroger sur la conception jungienne des Archétypes : Sont-ils de nature purement psychique ou respectent-ils l'altérité radicale de Dieu ? Y a-t-il danger de « psychologisme » selon l'expression de Vergote à l'endroit de Jung ou est-ce un modèle explicatif valable pour rendre compte de l'articulation entre le psychologique et le théologique, le dicible et l'indicible ?

Pour répondre à cette problématique centrale pour le théologien pratique soucieux du respect de la spécificité des deux domaines, nous procéderons en deux étapes : En discussion avec Antoine Vergote, nous analyserons dans un premier temps le danger du « psychologisme » dans la psychologie analytique de C.G. Jung (1), avant de considérer la conception jungienne des archétypes (2).

1. Le danger du « psychologisme » ou la critique de Jung par Antoine Vergote

Qu'est-ce que le « psychologisme » et en quoi est-il dangereux pour la pensée théologique ? Antoine Vergote, psychanalyste, théologien et philosophe belge définit le psychologisme comme :

> « une sorte d'idéalisme psychologique, frère cadet de l'idéalisme épistémologique. »[76]

Il implique une attitude « psychologiste » qui

> « considère tout phénomène religieux comme un fait que l'intellection psychologique est à même d'élucider de part en part. Au lieu de nous faire découvrir dans l'homme une dimension trans-naturelle, elle réduirait celle-ci à n'être que l'épiphénomène des dynamismes proprement naturels. »[77]

Ainsi le danger du psychologisme est d'enserrer toute expérience, même religieuse, dans les pures limites de la causalité psychique. On perçoit immédiatement l'opposition radicale qu'une telle conception induit à l'encontre de la théologie chrétienne fondée sur la notion de « révélation », d' « altérité radicale », de « transcendance absolue ». L'idée même de Dieu se réduit, dans l'attitude psychologiste, à n'être qu'une manifestation du dynamisme interne de la *psyché*, un élément de l'inconscient. Et d'en d'appeler à Jung comme représentant du psychologisme, l'auteur belge affirme :

> « Notre conception dynamique de l'homme religieux nous sépare également de nombreux psychologues plus récents chez qui nous critiquons une vue encore toujours trop 'psychologiste' de l'homme et de sa religion. Citons les études de C.G. Jung, et même de celles de G. Allport et de W.H. Clark. »[78]
>
> Ou encore :
>
> « …nous récusons la théorie de Jung, qui croit pouvoir déceler dans les mystiques humaines les traces d'une religion refoulée. Jung n'aurait d'ailleurs pas pu avancer cette thèse si préalablement déjà, il n'avait réduit la religion à la simple prise de possession de l'homme par lui-même. Pour lui, en effet, la religion n'est qu'une façon de reconnaître les archétypes présents dans l'inconscient collectif, et par conséquent, d'assumer ce qui est constitutif de l'humain en tant que tel. »[79]

---

[76] Antoine VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Charles Dessart, 1966, p. 103.
[77] Antoine VERGOTE, *Psychologie religieuse*, p. 9.
[78] Antoine VERGOTE, *Psychologie religieuse*, p. 41.
[79] Antoine VERGOTE, *Psychologie religieuse*, p. 273.

Quelque vingt-sept ans plus tard, A. Vergote réitère la même critique à l'endroit de l'approche analytique jungienne dans son article *Psychanalyse et religion*[80]. Certes au terme de cet article, l'auteur belge en appelle à une articulation véritable et une interpellation réciproque entre psychanalyse et religion, définissant du même coup la spécificité de leur domaine de vérité. Il dit en effet :

> « Terminons en disant qu'une psychanalyse 'appliquée' à la religion,…, et qui veut absorber de force, et exhaustivement, ces données dans son explication, ne ferait que projeter à l'inverse sur celles-ci des concepts sans profondeur, pour finir par se muer en vaine illusion rationaliste. Il est d'autre part bien évident que refuser tout éclairage psychanalytique sur la religion consisterait à dénier l'ancrage de fait de celle-ci dans la réalité psychique ; ce serait en outre exposer cette religion à risquer de confondre ses illusions et formes pathologiques éventuelles avec ce qu'elle entend présenter comme venant de l'Autre divin. »[81]

Mais dans cet article, l'auteur maintient sa critique à l'encontre de la psychanalyse jungienne dénonçant le risque d'interpréter la religion par les catégories de la psychologie. Il dit en effet :

> «… pour sauvegarder la conversion religieuse de la part strictement humaine que peut y déceler la psychanalyse, il n'est certainement pas requis d'interpréter 'religieusement' cette dernière – à la manière d'un Jung par exemple. »[82]

Et de préciser que le projet de ce dernier n'est autre que

«… de restituer leur fond religieux aux données psychiques. »[83]

Mais ce que Vergote craint le plus à l'endroit de Jung, intrinsèquement lié au danger du « psychologisme » dénoncé en 1966 et réaffirmé dans cet article de 1993, n'est rien de moins que

> «… l'athéisme camouflé, enfoui sous une abondante terminologie mythico-psychologique… l'athéisme radical consiste à reconnaître que Dieu appartient à l'inconscient »[84]

Il nous faudra vérifier la justesse de ces propos eu égard aux affirmations de Jung lui-même. Mais pour l'heure retenons ce qu'implique effectivement une conception psychologiste

---

[80]Antoine VERGOTE, *Psychanalyse et religion*, dans Jean FLORENCE, Antoine VERGOTE, Jozef CORVELEYN, Rudolf BERNET, Paul MOYAERT, Léon CASSIERS, *Psychanalyse. L'homme et ses destins*, Louvain-Paris, Ed. Peeters, 1993, p. 311-338.
[81] Antoine VERGOTE, *Psychanalyse et religion*, p. 338.
[82] Antoine VERGOTE, *Psychanalyse et religion*, p. 312.
[83] Antoine VERGOTE, *Psychanalyse et religion*, p. 313.
[84] Antoine VERGOTE, *Psychanalyse et religion*, p. 314.

de l’expérience religieuse : Dieu, élément inconscient de la *psyché*, n’a plus aucune existence en soi : il est donc annihilé.

Nous retrouvons cette même critique de Vergote dans l’œuvre de 1997, *La psychanalyse à l’épreuve de la sublimation* où il affirme, à l’endroit de la religion, que

« Jung naturalise en réalité celle-ci. »[85]

De plus, la critique de Vergote à l’encontre de Jung dénonce encore un autre risque majeur : l’annihilation de l’action et de la liberté de l’homme au sein de l’expérience religieuse archétypale qui, de soi, s’impose inéluctablement à l’individu habité à son insu par le divin qui toujours le précède et qu’il ne peut jamais récuser. Le concept de processus sublimatoire est alors proposé pour sauvegarder la nature imprévisible de l’expérience religieuse. En effet, ce processus, à la différence du *Processus d’Individuation* jungien, oriente activement le Moi en direction d’une altérité non comprise dans sa sphère subjective et psychique. Elle est ainsi conçue comme

> « irréductible à l’enchaînement des effets aux causes, imprévisible pour la raison scientifique, non soumise à la pression qu’exerce la volonté de l’autre… Le sujet est entièrement tourné vers ce qui, pour sa conscience, se manifeste à lui… Dans la sublimation, le sujet ne séjourne donc pas auprès de lui-même mais il est activement orienté vers la chose elle-même, se projetant vers elle ; ‘chose’ signifie ici la réalité dont il s’agit et qui est autre et autrement signifiée dans la peinture, la poésie, la religion, l’amour humain. »[86]

Aussi, au nom de la nécessité de l’altérité radicale comme critère fondamental à toute expérience authentiquement chrétienne (il s’agit bien de rencontrer l’Autre et non soi-même), Vergote réitère sa critique du caractère englobant de la psychanalyse jungienne où

> « tout ce qui advient dans l’histoire culturelle (en ce compris l’expérience religieuse) serait commandé par une téléologie inscrite dans la nature du psychisme. »[87]

Cependant, il nous semble qu’au fondement de l’ensemble de la critique vergotienne sur Jung se trouve, en définitive, la question particulièrement complexe de la nature des *Archétypes*. Vergote affirme

> « Souvent, le problème a été obscurci par l’application peu scientifique de concepts psychologiques mal articulés ou indéfiniment distendus tels les concepts de projection et d’archétypes, etc… »[88]

---

[85] Antoine VERGOTE, *La psychanalyse à l’épreuve de la sublimation*, Paris, Cerf, 1997, p. 270.
[86] Antoine VERGOTE, *La psychanalyse à l’épreuve de la sublimation*, p. 255.
[87] Antoine VERGOTE, *La psychanalyse à l’épreuve de la sublimation*, p. 270.

Et à l'occasion d'un développement sur l'image du père, l'auteur belge nous livre sa propre lecture de Jung quant à la nature de *l'archétype* :

> « Nous écartons également le terme jungien d' « archétype », qui signifie un symbole inné, inconscient et collectif, alors que l'image du père est toujours tributaire de la culture et de la constellation familiale. »[89]

Données innées de l'inconscient collectif, *l'archétype,* selon Vergote, est un symbole non construit et naturel de la *psyché* humaine. Aussi toute constellation archétypale, identifiée par Jung comme expérience religieuse, ne sera en réalité rien de plus qu'une activation d'une donnée préalablement inscrite dans la *psyché* non consciente. Nulle altérité, nulle rencontre d'avec le Tout-Autre ne peut être envisagée dans cet englobant total psychique. Tel est bien le danger du « psychologisme » dénoncé par Vergote, dès 1966, à l'endroit de Jung.

Nous allons à présent nous pencher sur les textes de Jung pour vérifier la validité de cette interprétation et de cette critique vergotiennes. Au terme de cette vérification, nous espérons être en mesure d'apprécier le bienfondé de cette mise en garde à l'endroit de la psychologie analytique du médecin suisse, le danger du « psychologisme », et ainsi de situer le *Processus d'Individuation* dans un juste rapport d'avec le *Processus de divination.*

2. La nature des *Archétypes* comme articulation du psychologique et du théologique

Que sont, en définitive, les *Archétypes* selon Jung ? Nous savons combien la difficulté d'appréhension de cette notion a occasionné de nombreuses critiques[90] à l'endroit de Jung, particulièrement à l'encontre de l'articulation du psychologique et du religieux. Cette critique notoire peut se synthétiser par la notion de « psychologisme », ou la réduction du théologique au psychologique, et la qualification d'« athéisme radical » à l'endroit de cette approche psychanalytique (A. Vergote inspiré de Lacan). Mais que dit exactement Jung à ce sujet ? Toute cette problématique se fonde, en définitive, sur la conception de la nature de l'*Archétype*. Or, sur cette nature, l'auteur zurichois semble avoir hésité quant à la définition à donner à cet élément transpersonnel de la *psyché*. Nous décelons, pour notre part, trois définitions qui semblent se succéder, mais qui ont également pour conséquence une complexification et une ambiguïté

---

[88] Antoine VERGOTE, *Psychologie religieuse,* p. 106.
[89] Antoine VERGOTE, *Psychologie religieuse,* p. 186.
[90] A celle de Vergote ici étudiée, nous pouvons également citer la critique de Erich Fromm qui affirme sans ambages ni nuances que « Jung réduit la religion à un phénomène psychologique et en même temps élève l'inconscient à la dignité de phénomène religieux. » (Erich FROMM, *Psychanalyse et religion*, Paris, Editions de l'Epi, 1968, p. 41).

épistémologique concernant la notion d'archétype, dont les divergences interprétatives n'en sont que les signes inévitables.

2.1. L'*Archétype* comme produit de l'inconscient

Dans un premier temps, Jung définit l'archétype comme

> « des formes ou images de nature collective, qui se manifestent pratiquement dans le monde entier comme éléments constitutifs des mythes et en même temps comme produits autochtones, individuels, d'origine inconsciente. »[91]

De cette définition, il y a identification de l'archétype aux représentations collectives, universelles, s'exprimant à travers les mythes et inscrites au sein de la *psyché* de tout individu. Précisons que l'identification se fait en direction des représentations mythologiques, mais ne dit rien de son rapport à l'objet absolu lui-même. Nous ne pouvons rien dire de « l'essence de l'*Archétype* », à partir de cette assertion sinon en faisant violence à ce qui y est affirmé. Néanmoins, cette présentation des *Archétypes* peut donner raison à l'interprétation de Vergote, dans la mesure où, demeurant des données de l'inconscient, ils sont par conséquent des productions de la *psyché*, manifestés dans la vie onirique ou exprimés à travers les symboles et les contes élaborés universellement dans toutes les cultures.

2.2. L'*Archétype comme forme structurale a priori de la conscience*

Ensuite une seconde définition apparaît dans son œuvre autobiographique, *Ma vie*, où il revient sur la notion d'*Archétype* et s'exprimant en des termes quelque peu différents :

> «Les archétypes qui pré-existent à la conscience et qui la conditionnent, apparaissent alors dans le rôle qu'ils jouent en réalité : celui de formes structurales a priori du fondement instinctif de la conscience. Ils ne constituent nullement un en soi des choses, mais bien plus les formes sous lesquelles elles sont perçues, considérées et comprises. »[92]

Ici l'accent est mis distinctement sur la nature indéterminée de l'*Archétype*, comme pure forme *a priori* et instinctuelle de la conscience. Il est précisé en outre que l'*Archétype* ne s'identifie nullement à « l'en soi » des choses, n'en étant que sa représentation formelle se livrant

---

[91] Carl Gustave JUNG, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1998, p. 102.
[92] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 394.

à l'expérience. En d'autres termes les archétypes sont la condition de possibilité, ou les médiateurs formels, d'une appréhension du monde objectal ou essentiel (l'en soi des choses). N'ayant pas de *« contenu déterminé »*[93], ils sont le lieu de tous les possibles dans les limites de leur forme perceptive propre. C'est en ce sens que l'auteur affirme qu'ils

> « ne sont déterminés que dans leur forme et encore à un degré très limité… L'archétype en lui-même est vide ; il est un élément purement formel, rien d'autre qu'une *facultas praeformandi* (une possibilité de préformation), forme de représentation donnée a priori. »[94]

2.3. L'*Archétype* de nature « psychoïde »

Enfin un troisième élément de définition, toujours consigné dans *Ma vie,* place les *Archétypes* entre la réalité substantielle transcendante (l'en soi des choses) et les formes psychiques particulières (les déterminations ou les représentations particulières *« emplie(s) du matériel conscient »* [95]). De par son indétermination foncière et son ouverture sur la transcendance de l'essence (l'en soi), *l'archétype* participe en quelque manière de la même transcendance tout se différenciant du domaine de la transcendantalité pure. C'est pourquoi l'auteur nomme son essence « psychoïde »[96]. Le psychoïde est donc ce qui se situe entre le psychisme (et donc s'en distingue), lieu de la représentation toujours culturellement située, et le spirituel ou l'en soi des choses. C'est la raison pour laquelle l'archétype de Dieu ne pourra jamais être confondu avec Dieu lui-même, dans son essence et son ipséité, il ne pourra jamais qu'être sa forme vide, ou la condition de possibilité de sa manifestation dont la représentation particulière sera toujours soumise aux déterminants culturels et individuels. L'archétype n'est donc pas Dieu, ni sa représentation, mais le canal par lequel il peut se manifester.

De cette dernière définition, la plus précise nous, semble-t-il, quant à la nature de l'*Archétype*, nous pensons que l'introduction du concept de *psychoïde*, néologisme forgé par Jung, vise en réalité l'évitement de deux écueils : d'une part de faire de *l'Archétype* une donnée de la *psyché*, auquel cas l'introduction de ce néologisme n'aurait aucun sens ; d'autre part d'éviter toute identification d'avec le domaine de la transcendance pure, de l'en soi des choses et, par conséquent, de Dieu lui-même. Si ce qui précède traduit la véritable pensée de Jung

---

[93] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 453.
[94] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 453.
[95] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 453.
[96] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 454.

concernant les *Archétypes*, il nous semble impossible alors de souscrire aux positions de Vergote considérant, d'une part, les *Archétypes* comme des *symboles innés*, et donc des représentations préformées (le contraire, nous semble-t-il, de ce que dit Jung), et de qualifier d'autre part, le système jungien de « psychologisme » où Dieu serait absorbé et annihilé par l'inconscient humain. Jung d'ailleurs précise que :

> « Dieu, ainsi, n'est non seulement ni écarté, ni annihilé, mais il est au contraire placé dans la proximité de ce dont on peut faire l'expérience. »[97]
>
> Ou encore :
>
> « … toute compréhension et tout ce que l'on a compris est psychique en soi, et dans cette mesure, nous sommes désespérément enfermés dans un monde uniquement psychique. Pourtant, nous avons assez de motifs pour supposer existant, par-delà ce voile, l'objet absolu mais incompris qui nous conditionne et nous influence, également dans les cas où nulle constatation concrète ne peut être faite – en particulier dans celui des manifestations psychiques. »[98]

En d'autres termes, dans la mesure où toute connaissance et toute représentation mentale d'une expérience passe nécessairement par le canal de la *psyché*, on peut donc dire, à la suite de Jung, que tout est psychologique. Mais ceci ne signifie nullement qu'il n'y ait rien au-delà du domaine psychologique ni que le domaine théologique soit parfaitement recouvert par celui de la Psychologie. En ce sens, et en référence à l'affirmation de Jung ici rapportée, il nous semble que l'interprétation de John P. Dourley, au sujet de l'apport de médecin suisse au Christianisme, se trouve en contradiction avec la pensée jungienne :

> « …la distance que Thomas d'Aquin place entre la divinité et la conscience humaine constitue l'antithèse absolue des affirmations de Jung selon lesquelles les existences divine et humaine se croisent dans la conscience humaine – aucune distinction réelle ne saurait être opérée ici entre la réalité de Dieu et l'expérience humaine de Dieu. »[99]

L'indistinction des domaines comprise par Dourley s'oppose à la position de Jung qui établit une différenciation nette entre les choses-en-soi, le domaine psychoïde des *Archétypes* et la *psyché*. Ainsi la théorie thomiste de l'analogie ne semble nullement en désaccord avec la théorie psychanalytique jungienne et pourrait même y trouver une confirmation : les représentations mentales irrémédiablement marquées par les déterminations psychiques, culturelles et personnelles, sont toujours, à proprement parlé, des analogies en rapport à la vérité de l'Être divin qui se révèle.

---

[97] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 395.
[98] Carl Gustave JUNG, *Ma vie*, p. 400.
[99] John P. DOURLEY, *La maladie du Christianisme. L'apport de Jung à la foi*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 50-51.

Il nous semble donc établi, à la lecture de Jung lui-même, que la différenciation affirmée entre l'*Archétype*, de nature psychoïde, et l'objet absolu, à savoir Dieu dans son essence propre, permet la sauvegarde de la transcendance et de l'altérité divine tout en posant les conditions de possibilité de l'accueil de sa manifestation par l'homme. L'Archétype nous sauve en définitive du « psychologisme », mais aussi de la coupure d'avec Dieu dont la Révélation serait alors une « effraction » du divin en l'homme, une « violence » qui lui serait infligée, puisque dépourvu de toute « interface » ou de toute pierre d'attente. L'adage thomiste selon lequel « la grâce ne se passe pas de la nature » ne trouve-t-il pas ici son fondement effectif ?

3. Conclusion

Ce chapitre nous a permis de mettre en lumière une notion clé du modèle psycho-développemental jungien : l'inconscient trans-personnel, comme lieu des manifestations des *Archétypes* et aboutissement du *Processus d'Individuation*. Nous avons vu, avec Antoine Vergote, les dangers que pouvait contenir une compréhension erronée de leur nature. En effet, s'ils sont des éléments de la *psyché*, ce que semble affirmer la première définition de Jung, alors la critique de Antoine Vergote de « psychologisme » et même « d'athéisme camouflé » à l'endroit de la psychanalyse jungienne, nous semble tout à fait justifiée. Par contre s'il s'agit d'une réalité qui se différentie de la *psyché* comme de l' « en soi » des choses, ce que suggère la troisième définition de Jung par le néologisme de *psychoïde*, alors les *Archétypes* ne peuvent en aucune manière enserrer la réalité transcendantale dans les limites de la nature psychique, mais constituent en revanche le canal, l'interface, la pierre d'attente nécessaire à l'expérience du transcendantal pur, du Tout-Autre, à savoir de Dieu.

Il ressort logiquement de ceci que l'intégration consciente des *Archétypes*, sur le mode dialectique d'intégration et de différenciation, méthode jungienne dans son modèle psycho-développemental du *Processus d'Individuation*, serait le prélude à l'attitude religieuse d'écoute et d'ouverture (intégration), mais aussi de prudence et de discernement (différenciation) dans l'accueil de l'œuvre divine toujours imprévisible et irréductible à la *psyché* elle-même. Dès lors le *Processus d'Individuation* serait le travail psycho-spirituel préliminaire, dévolu au croyant, en tant que phases préparatoires aux envahissements divins ou à l'action divinisante ou sanctifiante de la grâce. Une telle compréhension des *Archétypes* ne nous donne-t-elle pas le droit, en définitive, de penser le *Processus d'Individuation* comme les prolégomènes du *Processus de divinisation* ?

Nous pourrions cependant nous demander si ce modèle psycho-développemental, aboutissant à l’expérience divine, est présent dans tout cheminement spirituel chrétien ou s’il n’est que le fruit d’un attachement, voire d’une fascination à l’égard de la psychologie jungienne, comme pourrait l’être l’œuvre de Monbourquette ? Afin de répondre à cette question, nous nous proposons d’effectuer un essai théorique d’analyse jungienne d’une figure chrétienne antérieure à la conceptualisation du modèle psycho-développemental. Le cheminement de sainte Thérèse d’Avila, dans les premières phases de son évolution personnelle, sera la matière de cet exercice qui se veut un essai modeste d’universalisation du *Processus d’Individuation* au sein de la Théologie spirituelle.

CHAPITRE IV

Essai théorique d'universalisation du Processus d'Individuation : Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582)

Parvenu à cette étape de notre étude sur le rapport du *Processus d'Individuation* avec le *Processus de divinisation*, œuvre de grâce divine au sein de l'existence chrétienne, soit l'articulation de la Psychologie à la Théologie, dans une réflexion en Théologie pratique, nous nous proposons d'étudier l'universalité de ce modèle en le confrontant à une figure de l'histoire antérieure à sa conceptualisation. La vie de sainte Thérèse d'Avila nous offrira l'occasion d'une mise à l'épreuve du modèle psychanalytique jungien, dans la période qui précède les premières expériences d'union divine, ou les manifestations de Dieu, relatées par la sainte dans son *Autobiographie*. Il s'agira dès lors de vérifier si le *Processus d'individuation* est effectivement à l'œuvre dans la vie de la future Réformatrice du Carmel et si cette dynamique psychique l'a réellement disposée à l'œuvre de grâce qui se manifestera ultérieurement ?

Cet essai d'universalisation du modèle psycho-développemental de C.G. Jung en la figure de sainte Thérèse d'Avila, essai qui se veut principalement exploratoire, procèdera simplement en suivant les phases développementales successives dudit *Processus*, décrites au premier chapitre. Nous nous référerons, autant que possible, aux affirmations de la sainte dans son *Autobiographie*, mais nous n'hésiterons pas, le cas échéant, à compléter les propos de la Carmélite par des commentaires de deux de ses biographes : Marcelle Auclair ayant écrit *« La vie de sainte Térèse d'Avila. La dame errante de Dieu »*[100] et Jean-Jacques Antier, auteur de *« Thérèse d'Avila, de la crainte à l'amour »*[101]

1. Le traumatisme thérésien

Pour rappel, la théorie jungienne du *Processus d'Individuation* affirme que ce modèle psycho-développemental est initié par une expérience de nature traumatique et même :

[100] Marcelle AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d'Avila. La dame errante de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 1951.
[101] Jean-Jacques ANTIER, *Thérèse d'Avila, de la crainte à l'amour*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Perrin, 2003.

« dévastatrice(s), qui brise(nt) totalement un être ou qui le rend(ent) infirme de façon durable. »[102]

Ce *trauma* tient lieu de « déclencheur » du processus psychique autorégulateur inhérent à la *psyché* blessée. Existe-t-il, dans la vie de sainte Thérèse d'Avila, une expérience, un évènement qui joua ce rôle de « détonateur » pour la mise en route de la dynamique psychique individuante ?

Nous remarquons que, quelques années après le décès de sa mère[103], un évènement marquant survint dans sa vie : sa mise en pension, au couvent Notre-Dame de Grâce, chez les sœurs Augustines d'Avila. Cet évènement, relaté par la sainte elle-même, nous permet de deviner qu'il s'est agit d'un fait qui l'a profondément marquée et certainement embarrassé ses proches. Voici ce qu'elle écrit :

« J'étais ce me semble depuis trois mois à peine dans ces vanités lorsqu'on me conduisit dans un monastère de la ville où l'on élevait des personnes comme moi bien que leurs habitudes fussent moins misérables que les miennes ; cela se passa si discrètement que je fus seule, avec de proches parents, à le savoir ; on avait attendu une opportunité favorable, afin que cela ne semblât pas extraordinaire : ma sœur venait de se marier et il n'était pas bon de me laisser seule, sans mère. Mon père avait pour moi un amour si excessif et ma dissimulation était telle qu'il ne pouvait me juger aussi mal que je le méritais ; il ne me tint donc pas rigueur. Et puis, cela n'avait duré que peu de temps, et bien qu'on ait soupçonné quelque chose, on ne pouvait rien dire de certain ; j'avais un tel souci de l'honneur que mon plus grand soin avait été de tout garder secret… »[104]

Une chose secrète avait donc été découverte, en partie, et jugée suffisamment grave que l'on ait été contraint à placer la jeune Thérèse en pension chez les sœurs, avec la plus grande discrétion.

A cette première expérience que l'on peut, à notre sens, qualifier de traumatique pour Thérèse, devaient succéder deux autres. D'une part, le témoignage de sœur Maria de Briceno, maîtresse des jeunes séculières, qui allait réveiller le désir de Dieu mais aussi une peur dans le cœur de l'adolescente :

« Lorsque je commençai à goûter la bonne et sainte compagnie de cette religieuse, je me réjouis de l'entendre si bien parler de Dieu, car elle était très sage et très sainte. A aucun moment, d'ailleurs, ce me semble, je n'ai cessé de me réjouir d'entendre parler ainsi. Elle se mit à me conter comment elle en était venue à se faire religieuse, uniquement pour avoir lu ce que dit l'Évangile :'*il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus*'…Peu à peu cette compagnie dissipa les habitudes que m'avait inculquée la mauvaise, elle ramena ma

---

[102]Carl Gustave JUNG, *Dialectique de Moi de l'inconscient*, p. 97.
[103] Thérèse avait quatorze ans à la mort de sa mère Dona Beatriz en 1524.
[104] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, dans *Œuvres complètes*, Alençon, 1989, p. 19-20.

pensée au désir des choses éternelles et atténua un peu mon aversion de l'état religieux, qui était pourtant immense. »[105]

Et d'avouer les mobiles exacts de ce changement :

« Ce qui me poussait à prendre cet état, c'était, ce me semble, une crainte servile plutôt que l'amour. »[106]

Ne pouvons-nous pas déduire de ces quelques lignes que l'aversion de la vie religieuse que ressentait Thérèse en ce moment ne fut dissipée que par la crainte que lui inspirait la perspective de la damnation : '*il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus*'… ?

D'autre part, la prise de conscience de son état spirituel (un cœur dur qui l'empêchait de verser des larmes à la lecture de la Passion), allait renforcer sa remise en question radicale :

« Si je voyais l'une de mes compagnes en venir aux larmes dans la prière, ou quelque autre vertu, je l'enviais beaucoup ; car mon cœur était si dur que j'aurais pu lire la Passion tout entière sans verser un pleur : et cela m'affligeait. »[107]

Et Marcelle Auclair de commenter :

« …son orgueil allait être mis à l'épreuve. Jusqu'alors, tout avait obéi à l'enfant volontaire. Par ruse ou cajolerie, elle avait tout obtenu. Elle avait toujours été la plus belle, la plus aimée, celle dont père et mère répétaient les boutades, dont on citait même les traits de caractère ; on vantait son goût, son intelligence, son esprit, ses dons de jeune auteur, sa grâce à la danse, son astuce aux échecs, sa hardiesse à cheval ; d'une broderie, elle faisait une œuvre d'art, d'un dîner de famille un feu d'artifice. Elle pouvait être ambitieuse. On disait, dans Avila : Teresa de Ahumada ? Elle épousera qui elle voudra. Elle avait toujours battu les plus habiles sur leur propre terrain. Pour la première fois, à Notre-Dame de Grâce, elle éprouvera douloureusement qu'une forme de sensibilité lui manquait ; une grandeur, une perfection, lui échappaient : 'Si je voyais l'une de mes compagnes en venir aux larmes dans la prière, ou quelque autre vertu, je l'enviais beaucoup ; car mon cœur était si dur que j'aurais pu lire la Passion tout entière sans verser un pleur : et cela m'affligeait. »[108]

Ainsi, la succession de ces évènements (sa mise en pension à la communauté des sœurs Augustines d'Avila, sa peur de la damnation et la prise de conscience de son état intérieur) a sans doute eu un effet de nature traumatique pour la jeune Thérèse, au point qu'elle se contraint, à force de raisonnement, à adopter la vie religieuse. C'est en effet ce qu'elle affirme :

[105] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 22.
[106] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 23-24.
[107] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 22.
[108] Marcelle AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d'Avila. La dame errante de Dieu*, p.42.

> « … sans que ma volonté m'inclinât encore à me faire religieuse, je vis que c'était l'état le meilleur et le plus sûr, et ainsi, petit à petit, je pris la décision de me contraindre à l'adopter. »[109]

2. La persona thérésienne

Le traumatisme, bouleversant le rapport du sujet à son environnement, conduit celui-ci à se différencier de sa *persona* qui n'est plus en mesure de jouer son rôle d'adaptation optimale à la vie sociale.

Le passage de Thérèse à Notre Dame des Grâces produisit manifestement un changement dans sa manière d'appréhender la réalité et, en particulier, le sens de sa vie. Résolue à entrer en religion, elle devait à présent affronter son père et lui faire part de sa décision. Les lignes de son *Autobiographie* décrivent en toute vérité le combat intérieur qu'elle mène à ce moment :

> « Mon père m'aimait tant que je ne pus rien obtenir de lui, pas plus que l'insistance des personnes à qui je demandai de lui parler. J'obtins seulement qu'il m'accordât de faire ce que je voudrais après sa mort. Mais je me méfiais de moi-même, ma faiblesse pourrait me faire faire marche arrière ; il me sembla donc que cela ne me convenait point, et je pris un autre moyen, comme je vais le dire. »[110]

C'est donc en secret, et contre l'avis de son père, dans un profond déchirement intérieur, qu'elle quitte la maison paternelle pour le Carmel de l'Incarnation à Avila :

> « Je me rappelle, et c'est me semble-t-il la vérité, que lorsque je sortis de la maison de mon père je souffris tant que je ne crois pas que ce puisse être pis quand je mourrai. »[111]

Ce déchirement intérieur trahissait certes une affection et un attachement sincère à l'égard de son père, mais n'était-il pas également le signe d'une rupture douloureuse au mode d'être antérieur qui avait construit toute sa personnalité ? On comprend dès lors l'extrême angoisse où la plonge cette décision et la conscience d'une terrible fragilité d'où naissait cette défiance à l'égard d'elle-même.

Deux signes distinctifs, décrits dans l'*Autobiographie* et ayant un rapport avec une problématique narcissique, caractérisent cette manière d'être au monde de la jeune Thérèse. Le premier a trait à la séduction :

---

[109] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 23-24.
[110] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 24.
[111] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 25.

« Je me mis à me parer, à désirer plaire en me montrant à mon avantage, j'étais très soucieuse de mes mains, de mes cheveux, de parfums, de toutes les vanités possibles, et elles étaient nombreuses, car j'étais fort raffinée. Je n'y mettais pas de mauvaises intentions, car je n'aurais voulu pousser personne à offenser Dieu pour moi. Ce grand raffinement dans l'excessive propreté me dura longtemps, je m'adonnai des années à ces choses dans lesquelles je ne percevais nul péché. »[112]

Le second, apparaît au décours d'une description d'un séjour de la sainte chez son oncle paternel, Don Pedro de Cepeda : le refoulement de ses propres désirs au profit d'autrui :

« Il me demanda de lui faire la lecture, et bien que cela ne me plût point, je montrai le contraire ; car j'ai toujours extrêmement aimé à faire plaisir aux gens, même lorsque cela m'ennuyait. »[113]

Et de confesser le bénéfice qu'elle tirait de cette attitude :

« … partout où j'étais, je satisfaisais tout le monde, on m'aimait donc beaucoup. »[114]

Or, c'est précisément l'action de la *persona* que Monbourquette décrit dans *« Apprivoiser son ombre »*. Il dit en effet :

« La *persona* rejette dans son champ de conscience tous les éléments – émotions, traits de caractère, talents, attitudes – jugés inacceptables aux gens importants de son entourage. »[115]

Ainsi, en arrière fond de ces affirmations de sainte Thérèse, il nous semble que l'on peut déceler deux signes particuliers de la *persona* de Thérèse : Un besoin foncier de plaire, voire de séduire, d'une part, et d'autre part un refoulement, non moins important, de ses propres désirs. Ne sont-ce pas là des modes d'être-au-monde typiquement adaptatifs, renforcés socialement par les bénéfices de l'attention et de l'affection dont lui témoignait généreusement son entourage ? N'est-ce pas cette image, celle d'une jeune fille belle et gentille, que Thérèse doit maintenant quitter pour se découvrir elle-même et poursuivre son chemin d'individuation au Carmel de l'Incarnation ?

3. L'ombre thérésienne

La différenciation psychique d'avec la *persona* conduit le sujet engagé dans le *Processus d'Individuation* à se confronter à ses propres *ombres*.

[112] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 17.
[113] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 23.
[114] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 20.
[115] Jean MONBOURQUETTE, *Apprivoiser son ombre*, p. 43.

C'est précisément ce qui se produit dans la vie de saint Thérèse, occasionnant les plus grandes difficultés dans sa vie religieuse. Elle raconte cette période de sa vie en ces termes :

> « Je cherchais un remède, je faisais diligence (…) Je désirais vivre comprenant bien que je ne vivais point, mais que je luttais avec une ombre de mort. »[116]

Quelle est cette « ombre de mort » dont parle la sainte ? Malgré sa discrétion en ce domaine, nous pensons pouvoir déceler, dans son *Autobiographie*, deux éléments d'une grande charge affective, ou deux « complexes » encore dissociés, c'est-à-dire non intégrés consciemment, qui semblent se manifester dès les débuts de sa vie religieuse.

Le premier complexe, nous pensons le découvrir en creux dans l'affirmation suivante :

> « Le tourment que me causaient les sermons n'étaient donc pas à dédaigner, un goût extrême m'y portait, et si j'entendais quelqu'un bien prêcher, avec âme, je me prenais d'une particulière amitié, malgré moi, et je ne sais d'où me venait ce penchant.»[117]

Ce « tourment » quant à cette « particulière amitié », se manifestant « malgré elle », ne trahit-il pas, en creux, un attrait irrésistible du masculin, une attirance de nature charnelle, voire érotique ? Le commentaire de Jean-Jacques Antier n'est peut-être pas totalement dénué de vérité lorsqu'il affirme :

> « en Thérèse l'humain résiste, tous ces attachements à ce monde de jouissance, de bien-être, de paraître, de sensualité, ce qu'elle appelle 'le bon plaisir', qu'elle vient juste de quitter. »[118]

Ce qui l'avait conduite de force au Couvent de Notre Dame des Grâce et qui ne fut pas totalement résolu, n'est-ce pas ce qui s'est rejoué ici ?

Le second complexe nous semble être de type narcissique ou identitaire, une ombre d'autant plus épaisse qu'elle se manifeste avec force. Il s'agit du *« point d'honneur »* thérésien que Julia Kristeva interprète comme une ombre familiale. Elle écrit en effet :

> « Thérèse a-t-elle appris…qu'elle était petite-fille d'un *converso* ? Rien dans ses écrits ne le dit. Toujours est-il que la suspicion de manquer de *honra* (« honneur ») allait tourmenter la future sainte sa vie durant, et elle revient inlassablement sur ce 'point d'honneur', sur cette obligation de '*sustentar la honra'*, de supporter le poids de l'honneur et de tenir son rang, qui fut un des soucis constants de Sanchez de Cepeda fortune faite ou fortune défaite : pour cause de marranisme ? »[119]

---

[116] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 59.
[117] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p.59.
[118] Jean-Jacques ANTIER, *Thérèse d'Avila*, p. 40.
[119] Julia KRISTEVA, *Thérèse mon amour*, Mayenne, Fayard, 2008, p. 28-29.

L'origine marrane de Thérèse (son grand-père paternel, Sanchez de Cepeda, d'origine juive, s'étant converti de force au catholicisme) pourrait effectivement expliquer ce complexe qui tourmenta la jeune carmélite dès son entrée à l'Incarnation :

> « Tout me plaisait dans l'état religieux, sauf de subir quoi que ce soit qui ressemblât à du mépris. »

Ainsi pensons-nous que les « ombres de mort » auxquelles Thérèse a dû se confronter, dès son entrée au Carmel, sont de deux ordres : l'un du type érotique et l'autre de type narcissique ou identitaire. La charge affective et la tension psychique qu'occasionnent ces complexes sont d'une telle force que la Carmélite en tombe malade et se voit obligée de quitter la communauté religieuse afin de se faire soigner.

4. L'Animus thérésien

L'aspect le plus novateur dans la psychologie analytique commence ici. L'intégration des ombres personnelles, dont les contenus complexuels se prêtaient aisément à l'analyse freudienne, ouvre à présent à une autre dimension, celle appelée collective ou archétypale, dont certains éléments avaient déjà affleuré à la conscience en se projetant sur certaines figures environnementales. C'est notamment le cas de l'*Animus* chez la femme (ou l'*Anima* chez l'homme).

Rappelons-nous que cet aspect masculin de la femme (*Animus*) se décline, selon Jung, en quatre modes : la force, l'action, le verbe et le sens. Ces diverses figures de l'*Animus* correspondent chacune

> « à un stade de l'évolution féminine ou aux prédispositions de la femme. »[120]

De plus, les deux premières représentations masculines (la force et l'action) sont souvent projetées sur les figures de l'athlète et de l'homme d'action (comme les héros de chevalerie par exemple). Or nous savons que Thérèse avait été éprise, durant sa jeunesse, des romans de chevalerie. Elle dit en effet :

> « Je pris l'habitude de les lire…je perdais bien des heures, jour et nuit, à ce vain exercice, en cachette de mon père. Je m'y absorbais si totalement que lorsque je n'avais pas un livre nouveau, je ne prenais plaisir à rien. »[121]

[120] Emma JUNG et James HILLMAN, *Anima et Animus*, Paris, Seghers, 1981, p. 68.

Cet investissement total du plaisir (ou l'investissement libidinal) dans ces romans de chevalerie est le signe patent d'une projection de *l'Animus-athlète* et/ou *Animus-homme d'action* de la jeune adolescente. Nous posons donc l'hypothèse qu'à son arrivée au Carmel de l'Incarnation, Thérèse avait déjà intégré, parce que vécu fantasmatiquement dans ses lecture de romans de chevalerie (d'amour courtois), et peut-être aussi concrètement dans la relation amoureuse qu'elle noua avec son cousin Pedro[122] (investissement libidinal objectal), ces deux premières figures masculines de *l'Animus*. L'intégration de ces figures nous semble d'autant plus probante que Thérèse présente, dès son entrée au Carmel, un caractère des plus actifs et des plus énergiques, signe, comme le dit Emma Jung (épouse du psychanalyste) de ce que sa masculinité :

> « … se trouve déjà harmonieusement intégrée à sa nature féminine… »[123]

Dès lors, si l'on suit la théorie jungienne, les figures masculines du « verbe » et du « sens » devraient, à cette étape du *Processus d'Individuation*, apparaître pour guider le cheminement thérésien et introduire la jeune religieuse dans le monde archétypique, pierre d'attente des manifestations divines. Ces dernières figures masculines, selon Emma Jung, ont ceci de particulier qu'elles

> « marquent essentiellement la direction spirituelle car paroles et sens correspondent à des facultés de l'esprit. »[124]

Or n'est-ce pas ce qui précisément advint à Thérèse en cette période de sa vie ? En visite chez son oncle paternel, Don Pedro, dont la demeure était proche du lieu où elle se rendait pour se faire soigner, elle reçut de sa part un enseignement sur la pratique de l'oraison de recueillement selon la méthode du *Troisième abécédaire* de Francisco Osuna :

> « Au départ, cet oncle dont j'ai dit qu'il habitait sur notre route, me donna un livre : il s'intitule *Troisième abécédaire* et il vise à enseigner l'oraison de recueillement…je ne savais comment faire oraison ni comment me recueillir ; ce livre me réjouit donc beaucoup et je décidai de toutes mes forces de suivre ce chemin. »[125]

Le rôle que Don Pedro tint à ce moment correspond précisément à celui dévolu à l'*Animus-verbe*. Il n'est donc pas étonnant qu'il fut celui qui introduisit Thérèse à son monde intérieur archétypique et ainsi aux manifestations divines.

---

[121] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 17.
[122] Le nom du cousin dont s'est éprise Thérèse nous est suggéré par Marcelle Auclair se basant sur le P. Fr. Gabriel de Jésus qui lui semble le plus crédible. (cf. Marcelle AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*. *La dame errante de Dieu*, p. 35, note 10).
[123] Emma JUNG et James HILLMAN, *Anima et Animus*, p. 68.
[124] Emma JUNG et James HILLMAN, *Anima et Animus*, p. 68.
[125] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 27.

5. Début de l'emprise divine chez Thérèse

Nous ne pourrons développer l'expérience des archétypes chez Thérèse tant ils sont nombreux et complexes. Il nous faudrait alors étudier l'ensemble du *Château intérieur* et du cheminement spirituel thérésien, ce qui dépasse largement la visée de cette étude. Soulignons toutefois que ces expériences du divin survinrent directement après la mise en pratique de l'enseignement de son oncle, corroborant, comme nous l'avons souligné, la théorie jungienne selon laquelle *l'Animus* intégré introduit, ou adapte, la *psyché* du sujet féminin au domaine des *Archétypes*. Quand ceux-ci sont « constellés » ou « éveillés » une disposition intérieure ou une ouverture psychique s'établit favorisant les manifestations gratuites de Dieu. C'est précisément ce dont témoigne Thérèse qui écrit :

> « sa Majesté commença à m'accorder tant de faveurs dès ce début…qu'il me fit la grâce de m'accorder l'oraison de quiétude, et je parvins même quelque fois à l'union, sans savoir à quoi consistait l'une et l'autre, sans connaître leur grand prix… »[126]

Ceci constitue le point d'aboutissement du *Processus d'Individuation* qui ne serait, en définitive, qu'une préparation psychique aux *Processus de divinisation* indicible, imprévisible et personnel. Car l'œuvre de grâce divine ne se laisse pas enfermer dans des catégories générales, mais demeure une histoire singulière entre Dieu et le sujet individué, comme le dit en substance Julienne McLean, psychanalyste jungienne anglaise :

> «…individuation is not an end point in itself, but the completion of one journey and an arrival, a preparation for another, as yet unknown journey. This well express by Jung, as quoted by Jacobi in her book, the *Way of individuation* – "one might say that in the course of the individuation process, a man or woman arrives at the entrance to the house of God. Whether he or she opens the door and penetrates to the inner sanctuary where the divine images are, this last step is left to him or her alone." (Jacobi, 1967) »**[127]**

6. Conclusion

Au terme de cette analyse du développement psycho-spirituel de sainte Thérèse d'Avila durant la période qui précède les premières expériences spirituelles surnaturelles, force nous est de constater une étrange similitude entre les étapes du modèle psycho-développemental jungien, le *Processus d'Individuation*, et les évènements qui ont jalonnés cette période de la vie de

[126] THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, p. 28.
[127] Julienne MCLEAN, *Jung and christian spirituality, talk in College Hall, Herreford Cathedral on Friday 15th March*, 2013, p. 10. www.contemplativespirituality.org.

Thérèse. En effet, initié par un *trauma*, celui de sa mise en pension à Notre Dame de Grâce, Thérèse prit conscience de sa *persona* ou son mode d'être-au-monde caractérisé par le désir de plaire fondé sur la séduction et le refoulement de ses désirs personnels. Elle eut le courage de se différencier de sa *persona*, afin de rester fidèle à sa vocation religieuse. C'est alors que les *ombres* de nature sans doute érotique et narcissique-identitaire se manifestèrent, produisant une tension intérieure telle qu'elle développa une maladie qui la contraignit à quitter le couvent pour se soigner. Elle fit alors la rencontre de son *Animus-verbe* projeté sur la figure de son oncle qui lui enseigna la pratique de l'oraison et l'introduisit au domaine archétypal ouvert aux manifestations divines expérimentées dans l'oraison de quiétude et même quelque fois d'union.

Sans verser dans un concordisme réducteur et facile, cette similitude ne laisse d'interroger. Néanmoins, d'autres analyses de vies de saints devraient être effectuées afin de confirmer ce résultat, et d'élaborer ainsi un modèle unifié du développement psycho-spirituel chrétien, articulant, sans les confondre, les dimensions psychologique et théologique. Jung le premier distinguait soigneusement ces domaines, comme nous rappelle encore Julienne McLean :

> « In his writings, C.G. Jung emphasized that the process of individuation is mainly a psychological one, and not a spiritual one »[128]

[128] Julienne McLEAN, *Jung and christian spirituality, talk in College Hall, Herreford Cathedral on Friday 15th March*, 2013, p. 4.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parti d'un constat issu de notre expérience pastorale en accompagnement spirituel auprès de nombreux jeunes et moins jeunes, il nous est apparu comme une évidence que la progression spirituelle mettait en exergue des problématiques d'un tout autre ordre que celle dévolue au domaine théologique ou spirituel, mais qu'une recherche identitaire et narcissique se jouait au cours de nos entretiens. Une articulation entre les domaines psychologique et théologique s'imposait donc comme une exigence pastorale. Dans cette quête d'harmonisation des instances psychiques et spirituelles des sujets accompagnés, seul le modèle psycho-développemental de Carl-Gustave Jung nous a semblé propice à cet exercice. Ce modeste travail nous a fourni l'occasion de vérifier la validité de notre hypothèse intuitive qui se formulait ainsi : le *Processus d'Individuation*, modèle psycho-développemental de C.-G. Jung, serait les prolégomènes au *Processus de divinisation* ou œuvre de grâce du Saint-Esprit en l'homme.

Pour le vérifier, nous avons procédé en quatre étapes : la première nous a permis de présenter la structure et la découverte progressive du modèle psycho-dynamique jungien, clé de voûte de toute la psychologie analytique du médecin suisse. Il comporte différentes étapes qui vont du *trauma* jusqu'à la *dialectique du Moi et de l'Inconscient archétypal* en passant par l'intégration et la différenciation de la *persona* (masque imposé par l'adaptation environnementale), des *complexes* (contenus de l'inconscient personnel refoulés et ayant traits à la vie du sujet, ce que l'auteur appelle aussi l'*ombre*), des *Archétypes* de l'*Anima/Animus* dont le rôle est au domaine archétypal ce que la *persona* était à la réalité environnementale : une fonction adaptative. Le sujet humain est alors conduit aux confins de sa *psyché*, devenu apte, en quelque manière, à faire l'expérience numineuse du divin et à se mettre sous son influence, ce que suggère le terme de « dialectique » signifiant à la fois une intégration des données révélées et une différenciation afin d'éviter l'identification du Moi au divin et prévenir toute inflation moïque pathogène.

La seconde phase de notre investigation fut l'occasion de présenter une intégration chrétienne du modèle jungien, dans le cheminement psycho-spirituel de Jean Monbourquette, prêtre et psychologue canadien. Ainsi, étant donné que chaque œuvre de cet auteur canadien est le fruit d'une « expérience sommet » comme il le révèle lui-même, il nous fut permis de constater une correspondance quasi terme à terme entre ses écrits et les étapes du *Processus d'Individuation* : *Aimer perdre et grandir* (1987) traite du trauma, *Apprivoiser son ombre* (1996) concerne la persona et l'ombre, *A chacun sa mission* (2000), *De l'estime de soi à l'estime du Soi* (2001) et *le guérisseur blessé* (2009) traitent spécifiquement de l'intégration des données

archétypiques et le déplacement de la position centrale du Moi en direction du Soi. Au vu du cheminement de cet auteur, il apparaît clairement que le *Processus d'Individuation* prépare effectivement le sujet aux expériences numineuses du divin.

Le troisième moment de notre recherche nous a conduits à nous interroger sur la nature des *Archétypes* et la mise en examen de la psychologie analytique de Jung suspectée de « psychologisme », c'est-à-dire d'enserrer dans le domaine psychologique les réalités théologiques. Ainsi la prise au sérieux de la critique d'Antoine Vergote à l'endroit de la psychologie analytique du médecin zurichois nous a conduits à définir la nature de l'*Archétype*, à partir de ses propres affirmations, comme *psychoïde*, ou interface entre le domaine théologique (l'en-soi) et psychologique (la représentation). L'articulation entre ces deux domaines devient alors compréhensible dès lors que l'on prend en compte cette instance archétypique, point d'aboutissement du modèle psycho-dynamique et pierre d'attente du divin. Ceci semble confirmer notre intuition première, à savoir que le *Processus d'Individuation* se présente comme les prolégomènes du *Processus de divinisation*.

Enfin, une quatrième étape s'imposait à l'ensemble de notre étude : la question de l'universalité du modèle jungien. L'essai théorique d'universalisation s'est effectué sur l'analyse du parcours personnel de sainte Thérèse d'Avila, précédant ses premières expériences divines. Ainsi avons-nous découvert que les évènements qui scandent cette période correspondent étonnamment aux différentes phases du processus développemental : son entrée forcée au couvent Notre-Dame des Grâces, qui fut l'occasion de l'émergence d'une peur (celle de sa damnation) et d'une prise de conscience de son manque de ferveur spirituelle, furent un véritable *trauma* pour la jeune adolescente. De cette crainte est née sa décision d'adopter la vie religieuse. Confrontée aux attentes de son père et de sa famille, elle dût alors affronter et dépasser sa *persona*, caractérisée par la séduction et le refoulement des désirs personnels, mécanismes de défense et d'adaptation au monde. Son entrée au Carmel de l'Incarnation fut ensuite l'occasion d'une confrontation directe et douloureuse avec ses *ombres* de nature érotique et narcissique, contre lesquelles elle dût lutter de toutes ses forces jusqu'à en tomber malade. La maladie l'obligea à quitter le monastère pour se faire soigner. C'est alors qu'elle rencontra son *Animus* en la personne de son oncle qui lui enseigna les rudiments de l'oraison. Intégrant les enseignements de son oncle-*Animus*, elle connut les états de quiétude et même quelque fois d'union dans l'oraison, point de départ de sa progression spirituelle et de l'œuvre de grâce en elle.

Au terme de cette étude, certes par trop succincte, nous nous proposons de formuler quelques remarques en forme de conclusion.

Tout d'abord, les résultats intéressants de cette étude, qui se veut essentiellement exploratoire, exigent une confirmation à plus grande échelle, incluant des sujets hommes et femmes, afin de vérifier l'authenticité et la validité heuristique de ce modèle développemental articulant le psychologique et le spirituel. Si un tel modèle s'avérait exact, il pourrait constituer une base précieuse, des points de repères non négligeables, quant à l'éducation chrétienne en général comme dans l'accompagnement spirituel en particulier. Ce modèle définissant les étapes du processus développemental psychologique aboutissant à une authentique expérience spirituelle constituerait une clé de discernement pour l'évaluation d'une vie spirituelle saine et, en corollaire, un outil de compréhension des faiblesses psychiques pouvant problématiser l'existence chrétienne individuelle comme ecclésiale. Nous pensons en particulier aux nombreux problèmes suscités par la non intégration de la *persona*, des *ombres*, des *Archétypes* de l'*Anima* et de l'*Animus* au sein de nos communautés chrétiennes et de la hiérarchie ecclésiale. Les œuvres de Monbourquette, dans leur aspect pratique et stratégique, pourraient constituer un outil extrêmement précieux dans le cadre de ces formations.

Par ailleurs, une étude plus précise devrait se pencher sur la question du rôle du Saint-Esprit au sein du *Processus d'Individuation*. S'il est le Maître d'œuvre du *Processus de divinisation* ou de la vie de grâce, est-il totalement absent du développement psychique qui précède et prépare son action surnaturelle ?

D'autre part, dans le champ de la Théologie fondamentale, ne pourrait-on pas comparer la notion d'*Archétype* du modèle jungien à la notion d'*existential surnaturel* [129] chez Karl Rahner, qui désigne également une sorte d'interface (produite par la grâce en l'homme) entre la nature « pure » et la Révélation ? Une étude spécifique devrait permettre de déceler les correspondances et les différences entre ces deux notions.

Dans le domaine du dialogue interreligieux, la théorie des Archétypes pourrait également s'avérer précieuse pour appréhender et comprendre davantage les expériences particulières dans le chamanisme amérindien, comme la possession ou les transes chez les sorciers guérisseurs d'Afrique.

Enfin, des recherches pourraient aussi être menées sur les phénomènes de possessions et d'envoûtements diaboliques, au sein de l'Église catholique. La théorie jungienne des ombres ou des complexes, conglomérats psychoaffectifs non intégrés et susceptibles d'envahir ou engloutir le Moi, permettrait peut-être de mieux comprendre les manifestations particulières associées à ces phénomènes.

---

[129] Karl RAHNER, *L'existential surnaturel*, dans *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 150-157.

En définitive, le modèle psycho-développemental et la théorie de la structuration psychique de C.G. Jung pourraient être un outil précieux dans la compréhension et le discernement des phénomènes proprement psychologiques et les expériences authentiquement spirituelles. Loin d'inclure la transcendance absolue de Dieu dans les limites de la nature psychique, elle propose une dynamique interne naturellement orientée vers Dieu et dont le modèle développemental, le Processus d'Individuation, pourrait être les prolégomènes nécessaires au Processus de divinisation.

BIBLIOGRAPHIE

ANTIER, Jean-Jacques, *Thérèse d'Avila, de la crainte à l'amour*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Perrin, 2003.

AUCLAIR, Marcelle, *La vie de sainte Thérèse d'Avila. La dame errante de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 1951.

BRESSOUD, Pierre-Olivier, *« Apprivoiser son ombre ». Convergences significatives entre les conceptions du processus thérapeutique selon Carl R. Rogers, Carl G. Jung et J. Monbourquette*, dans *Sciences pastorales*, t. 23/2 (2004), Ottawa, Université Saint-paul, p. 95-125.

CONGAR, Yves, *Où va-t-on ?...Une analyse critique des tendances actuelles*, dans *Foi et Culture*, 15 (1967).

DOURLEY, John P., *La maladie du Christianisme. L'apport de Jung à la foi*, Paris, Albin Michel, 2004. (Œuvre originale publiée en 1984).

ERTZ, Pravin, *Le Processus d'Individuation de C.G. Jung : élargissement paradigmatique au sein de l'approche psychanalytique contemporaine ?* (mémoire inédit de Master en Sciences psychologiques), Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2013 (Promoteur : PASSONE Sesto, Co-promotrice : BERTE Raymonde).

FREUD, Sigmund, *L'interprétation du rêve*, Paris, PUF, 2010. (Œuvre originale publiée en 1900).

FREUD, Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975.

FROMM, Erich, *Psychanalyse et religion*, Paris, Editions de l'Epi, 1968. (Œuvre originale publiée en 1950).

KRISTEVA, Julia, *Thérèse mon amour*, Mayenne, Fayard, 2013.

JUNG, Carl Gustave, *Le contenu de la psychose (1908)*, dans Carl Gustave JUNG, *Psychogenèse des maladies mentales*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 189-238.

JUNG, Carl Gustave, *Critique de E. Bleuler : la théorie du négativisme schizophrénique (1911)*, dans Carl Gustave JUNG, *Psychogenèse des malades mentales*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 239-246.

JUNG, Carl Gustave, *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, 1988.

JUNG, Carl Gustave, *Psychogenèse des malades mentales*, Paris, Albin Michel, 2001.

JUNG, Carl Gustave, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1998. (Œuvre originale publiée en 1958).

JUNG, Carl Gustave, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées recueillis par Aniela Jaffé*, Saint-Amand, Gallimard, 1973.

JUNG, Carl Gustave, *C.G. Jung parle. Rencontres et interviews*, Paris, Buchet-Chastel, 1985.

JUNG, Carl Gustave, *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, Albin Michel, 1987.

JUNG, Carl Gustave, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Saint-Amand, Folio essai, 2010. (Œuvre originale publiée en 1933).

JUNG, Carl Gustave, *Le Livre Rouge*, Paris, L'iconoclaste, 2011.

LENOIR, Frédéric & TARDAN-MASQUELIER, Ysé (dir), *Encyclopédie des religions*, tome 1, Bayard Éditions, 1997.

MCLEAN, Julienne, *Jung and christian spirituality, talk in College Hall, Herreford Cathedral on Friday 15th March*, 2013. www.contemplativespirituality.org.

MONBOURQUETTE, Jean, LADOUCEUR, Myrna, VIAU, Monique, *Grandir ensemble dans l'épreuve. Groupes d'accompagnement de jeunes confrontés au divorce et au deuil*, Paris, Mediaspaul, 1993.

MONBOURQUETTE, Jean, *Les cours de formation de parents, un outil privilégié en pastorale familiale*, dans *Sciences pastorales*, t.1 (1982), Ottawa, Université Saint-Paul, p. 155-166.

MONBOURQUETTE, Jean, *Le transfert : un élément de croissance émotionnelle, spirituelle et théologale*, dans *Sciences pastorales*, t.2 (1983), Ottawa, Université Saint-Paul, p. 209-225.

MONBOURQUETTE, Jean, *Processus thérapeutique et demande de pardon*, dans *Sciences pastorales*, t.13 (1994), Ottawa, Université Saint-Paul, p. 25-54.

MONBOURQUETTE, Jean, *Comment pardonner*, Ottawa, Novalis, 2001.

MONBOURQUETTE, Jean, *de l'estime de soi à l'estime du Soi. De la psychologie à la spiritualité*, Paris, Bayard, 2008. (Œuvre originale publiée en 2002).

MONBOURQUETTE, Jean, *Stratégies pour développer l'estime de soi et l'estime du Soi*, Ottawa, Novalis, 2003.

MONBOURQUETTE, Jean, d'ASPREMONT, Isabelle, *Demander pardon sans s'humilier ?*, Ottawa, Novalis, 2004.

MONBOURQUETTE, Jean, *Pour des enfants autonomes. Guide pratique à l'usage des parents*, Ottawa, Novalis, 2004.

MONBOURQUETTE, Jean, *La violence des hommes. Essai de psychologie et de spiritualité masculine*, Ottawa, Novalis, 2006.

MONBOURQUETTE, Jean, *Aimer, perdre, grandir. Assumer les difficultés et les deuils de la vie*, Mayenne, Bayard, 2007.

MONBOURQUETTE, Jean, *La mort, ça s'attrape ?*, Ottawa, Novalis, 2008.

MONBOURQUETTE, Jean, *Apprivoiser son ombre*, Montréal, Novalis, 2010.

MONBOURQUETTE, Jean, *A chacun sa mission. Découvrir son projet de vie*, Montrouge, Bayard, 2012. (Œuvre originale publiée en 2010.

RAHNER, Karl, *L'existential surnaturel*, dans *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983

ROMANENS, Marie, *Le divan et le prie-Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

TEODORANI, Massimo, *Synchronicité. Le rapport entre physique et psyché de Pauli et Jung à Chopra*, Cesena, Macro éditions, 2010.

TEODORANI, Massimo, *Entanglement. L'intrication quantique des particules à la conscience*, Cesena, Macro éditions, 2011.

VASSE, Denis, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991.

VERGOTE, Antoine, *Psychanalyse et religion*, dans Jean FLORENCE, Antoine VERGOTE, Jozef CORVELEYN, Rudolf BERNET, Paul MOYAERT, Léon CASSIERS, *Psychanalyse. L'homme et ses destins*, Louvain-Paris, Ed. Peeters, 1993, p. 311-338.

VERGOTE, Antoine, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris, Cerf, 1997

VERGOTE, Antoine, *La psychanalyse devant la schizophrénie*, Paris, Cerf, 2011.